حيدر حب الله

منطق النقد السندي

بحوث في قواعد الرجال والجرح والتعديل

الجزء الأول

تصميم الغلاف: علي شمس الدين



ص.ب. 113/5752
E-mail: arabdiffusion@hotmail.com
www.alintishar.com
بيروت - لبنان
هاتف: 9611-659148 فاكس: 9611-659150

ISBN 978-9953-93-073-2

الطبعة الأولى 2017

حيدر حب الله

منطق النقد السندي

بحوث في قواعد الرجال والجرح والتعديل

الجزء الأول




بسم الله الرحمن الرحيم

الإهداء

إلى الرواة الصادقين

إلى كلّ أمينٍ محترف في نقل الحديث

إلى من دفع ضريبة الصدق وقاوم التزوير

مـــهمــــــا كان انتمـاؤك وتفكيــرك

أقـدّم هذا القليـل راجياً أن أعـــرفك

وأن أعرف بك بعضَ الحقيقة والتـاريخ

حيدر

المقدّمة

اعتنى المسلمون منذ وقتٍ مبكّر بالحديث الشريف والرواية التاريخيّة، وكان من المتوقّع أن تقع مشكلات في الرواية التاريخيّة والحديثيّة عندهم، ليس الوحيد فيها موضوع كذب الناقلين، بل هناك الكثير من التفاصيل التي كانت تواجههم وهم يرصدون عمليّة الرواية والنقل.

لكن من أبرز الموضوعات التي تواجه الباحث في مجال الحديث والتاريخ، هو الرجال الذين قاموا بنقل هذا التاريخ وهذا الحديث إلى الأجيال اللاحقة، فإنّ الحديث والتاريخ ما كان ليصلنا ـ بغثّه وسمينه ـ إلا عبر ناقلين من رجال ونساء، كان لهم الدور الأبرز في تناقله.

ولّما كان العنصر البشري هو العنصر الرئيس في عمليّة التناقل التاريخي للحديث، كان من الطبيعي أن تواجه عمليّة النقل الحديثي المشاكل التي تنشأ عن بشريّة هذا السير التاريخي لها، فالبشر منهم الصادق ومنهم الكاذب، وهذا يعني أنّ نقل الحديث سوف يواجه ظاهرة الكذب والاختلاق الشامل والجزئي، والبشر منهم الضابط الدقيق في نقله ومنهم المتسامح أو الكثير النسيان أو الذي يخلط بين الوقائع والنصوص التي ينقلها، فلا ينقلها لنا بشكلٍ صحيح حتى لو كانت نواياه الأخلاقيّة سليمة، وهذا يعني أنّ السلامة الأخلاقيّة للناقلين لا تحسم القضيّة لصالح ضمان وصول الوقائع والأحداث والمقولات لنا بشكل مطابق لما وقع ولما قيل، وحيث إنّ البشر قد تلتبس عليه أمور الاستنساخ عندما ينقل الرواية المكتوبة، فمن الطبيعي أن نواجه مشكلةً أخرى في الرواية المكتوبة وهي

مشكلة النّسخ، وهكذا.

إذن، فنحن أمام واقعٍ حقيقيٍّ لا يمكن تجاهله، وهو الإنسان/ الراوي، الذي يشكّل الواسطة التاريخيّة بيننا وبين الحدث أو القول، وهذا يفرض ـ في أحد الأضلاع فقط ـ دراسة هذا الإنسان وتتبّع أحواله، ومقاربة المعلومات حوله، بغية رفع مستوى وثوقنا ويقيننا بسلامة النصّ المنقول عبره أو واقعيّة الحديث المنقول بالدقّة.

من هنا، ينشأ علم السند ودراسة أحوال الرواة والناقلين وتتبّع ميولهم وتوجّهاتهم وحالالتهم الخَلْقِيّة والخُلُقِيّة والنفسيّة والاجتماعيّة وغير ذلك، وهذا هو ما عُرف عند المسلمين بعلم الرجال تارةً أو علم رجال الحديث أو علم تاريخ الرواة أو علم الرواة أو علم الجرح والتعديل أو غير ذلك.

هذا العلم بدوره واجه مشاكل عميقة؛ إذ إنّ عمليّة تقويم الرواة لم تكن يوماً بالأمر البسيط أو الهيّن؛ لأنّ الرواة في حدّ أنفسهم هم بالنسبة لنا واقعٌ تاريخيّ، ومن ثمّ فعلينا ممارسة رصد تاريخي للتثبّت من حالهم، فقد تحولّ الرواةُ من وسائط للتثبّت من الحديث إلى هدفٍ يجب التثبّت منه أيضاً، وبهذا تعقّد الموقف أكثر، فكيف يمكنني أن أتثبّت من أحوال الرواة الذين يبعدون عنّي مئات السنين؟ وما هي الوسائل؟ وما هي المعايير؟

لقد اعتُبرت التجارب الأولى لعلماء المسلمين (القرون الخمسة الهجريّة الأولى) بل وما بعدها، في نقد أحوال الرواة بمثابة المرجع الرئيس الذي يوفّر لنا المعلومات عنهم، واتخاذ موقفٍ إيجابيّ أو سلبيّ من هذا أو ذاك منهم، فإلى أيّ حدّ يمكن الركون إلى مواقف الأجيال الأولى من علماء الرجال؟ وهل يصحّ أن نكون مقلِّدةً لهم؟ وما هو المبرّر لاعتبارها مرجعاً يُحتكم إليه في نقد الرواة وتقويمهم؟

شيئاً فشيئاً، صار البحث التفصيلي في أوضاع الرواة يخلق تساؤلات تقعيديّة ومنهجيّة تمسّ بِنية علم الرجال، مثل:

ما هي قيمة مواقف الأجيال الأولى من علماء الرجال من الرواة في تعيين موقفنا نحن منهم؟ وما هو المنهج الصحيح في التعامل مع تقويماتهم بين الاتّباع والإبداع، بين التقليد والنقد، بين اعتبارهم ناقلين أو مجتهدين (حجيّة قول الرجالي)؟

وماذا لو اختلفت تقويماتهم للراوي الواحد (تعارض الجرح والتعديل)؟

ما هي الوسائل التي أستطيع من خلالها التثبّت من وثاقة الراوي أو حسن نقله؟ وما هي قيمتها الموضوعيّة والمنطقيّة (التوثيقات العامّة والتوثيقات الخاصّة)؟

ما هي القواعد العامّة التفسيريّة في فهم مواقف علماء الرجال الأوائل من الرواة (ألفاظ الجرح والتعديل والتوثيقات العامّة والخاصّة)؟

كيف أضع قواعد لتمييز الرواة المشتركين مع بعضهم في الاسم بحيث أعرف أنّ هذا الاسم الواقع في هذا السند أو ذاك يرجع لفلان الراوي الثقة أو لغيره (تمييز المشتركات وعلم الطبقات)؟

هل يمكن القيام بعمليّات تعويض بين الأسانيد بحيث أخلق سنداً معتبراً أو اكتشف سنداً مخفيّاً كذلك بعمليّات تلفيق معقّدة بين الأسانيد تعتمد على دراسةٍ متشابكة لِبنية الأسانيد في التراث الحديثي (تعويض الأسانيد)؟

إلى غير ذلك من الأسئلة التي تحتاج لوضع قواعد عامّة ترسم خطواتنا في التعامل مع الرواة وعلماء الرجال والوثائق الرجاليّة الأولى واللاحقة، ومن ثمّ ترسم موقفنا من الأسانيد والمصادر الحديثيّة الأصليّة.

من هنا، نشأ ما يُسمّى بعلم قواعد الرجال أو علم كليّات الرجال، وهو العلم المعنيّ بوضع القواعد العامّة والخطوط المنهجيّة في التعامل مع التراث الرجاليّ ومع الوثائق والمعطيات المتوفّرة لتكوين تصوّر أقرب ـ يقيني تارةً وترجيحيّ تارةً أخرى ـ عن أحوال رواة الحديث ورجال الأسانيد.

وهذا هو ما يستهدفه هذا الكتاب الذي بين يديك قارئي العزيز، فلسنا هنا بصدد دراسة أحوال هذا الراوي أو ذاك، بل بصدد دراسة أبرز القواعد العامّة والمرجعيّات الأساسيّة التي ترسم خطوات الباحث الرجاليّ للوصول إلى نتيجة في تقويم الرواة ولهذا سمّينا الكتاب بـ (منطق النقد السندي)؛ لأنه يضع القواعد المنهجية والبنية التحتية التي يُستند إليها في تقويم الرواة، فهو كالمنطق لسائر العلوم.

ولا يعني ذلك أنّنا نؤمن بأنّ تقويم الرواة هو المعيار النهائي لتقويم الحديث أو الوثيقة

التاريخيّة، بل إنّ هناك مناهج وأدوات أخرى حافّة يجب استخدامها أيضاً للتثبّت من صحّة المنقولات التاريخيّة والحديثيّة، من نوع مقارنة النصوص الحديثيّة ومقاربتها، ومن نوع نقد المتن وتوليفة قواعده، وغير ذلك، لكنّنا نعتبر أنّ دراسة أحوال الرواة تمثّل أحد أضلع العمليّة البحثيّة الهادفة للتثبّت من الرواية التاريخيّة والحديثيّة، وليس هو الضلع الوحيد فيها.

منهجنا وفصول هذه الدراسة

بعد هذا التعريف الإجمالي، لابدّ لنا أن نشير إلى ما سوف نقوم به في هذا الكتاب، وذلك أنّنا **سندرس القواعد العامّة في علم الرجال، ولن يكون بحثنا في التفاصيل أو التطبيقات الرجاليّة أو وثاقة زيد أو عمرو أو ضعفهما، إنّما غايتنا التفتيش عن المعايير والقواعد والمناهج العامّة في دراسة أحوال الرواة الناقلين للنصوص الحديثية والتاريخيّة**، ووفقاً لذلك سوف يسير كتابنا هذا ضمن الفصول الآتية إن شاء الله:

الفصل الأوّل: وهو أهم الفصول ومفتاحها، وسيكون حول اعتبار علم الرجال وقيمته ودوره والحاجة إليه، فهل هو علم معتبر أو لا؟ وسنقسّم البحث فيه إلى ثلاثة محاور أساسيّة هي:

المحور الأوّل: الاعتبار المعرفي الايبستمولوجي، بمعنى هل لهذا العلم قيمة معرفيّة وجدوى علميّة أو لا؟ وهنا ندرس مسألة حجيّة قول الرجالي وحجيّة البحوث الرجاليّة وقيمتها العلميّة، ولو بالعلم الاعتباري الجعلي القانوني، أي الحجيّة الأصوليّة بالمعنى الأعم. وندرس أيضاً المعيقات التي تقف أمام إنتاجيّة هذا العلم.

المحور الثاني: الحاجة والضرورة، فلو فرضنا أنّ هذا العلم له إنتاجية معرفيّة، فهل هناك حاجة إليه، أو توجد بدائل عنه ترفع من حاجتنا إلى مثل هذا العلم؟

المحور الثالث: الاعتبار الشرعي والأخلاقي، وهنا ندرس شرعيّته ومدى انسجامه مع المناخ الديني والأخلاقي العام.

الفصل الثاني: التوثيقات العامّة، وندرس فيه مختلف التوثيقات الإجماليّة العامّة التي ذكرت في هذا الصدد.

الفصل الثالث: نظريّة عدالة الصحابة، وهو ـ في واقعها ـ من مندرجات الفصل الثاني، لكنّنا فصلناه لسعته وأهميّته ومركزيّته الإسلاميّة.

الفصل الرابع: التوثيقات الخاصّة، وندرس مختلف أشكال التوثيقات الخاصّة التي طُرحت في علم الرجال.

الفصل الخامس: نظريّة تعويض الأسانيد، وهي من النظريّات الكبرى المعقّدة في علم الرجال والحديث، وسوف ندرسها بشيء من التوسّع والتوضيح؛ لأهميّتها.

الفصل السادس: تعارض الجرح والتعديل أو اختلاف المعطيات الرجاليّة، وندرس بعض العوارض التي تطرأ على الجرح والتعديل مثل التعارض وأمثال ذلك.

الفصل السابع: معرفة علم الطبقات وقواعد تمييز المشتركات، ونعالج القواعد العامّة مثل معيار الطبقة، والمؤشرات العامّة لتمييز المشتركات.

الفصل الثامن: ألفاظ المدح والذمّ والجرح والتعديل، وهو من البحوث المهمّة في علم الرجال؛ لأنّها تلاحق بُنية اللغة الرجاليّة ونوعيّة المصطلحات وأدبيّات التعبير الرجالي وغير ذلك، وسوف ندرسها بشيء من التفصيل؛ انطلاقاً من هذه الأهميّة التي تحظى بها.

الفصل التاسع: التراث الرجاليّ الأوّل، دراسة في المصادر الرجاليّة الأمّ، المصادر الرجاليّة أو مدار وثائق علم الرجال، وندرس في هذا الفصل بالغ الأهميّة أمّهات الكتب الأصليّة التي عليها مدار علم الرجال ومصادره القديمة عند السنّة والشيعة معاً، وميزات هذه الكتب ومؤلّفيها، وعناصر قوّتها وضعفها، والتعريف بها وبنسخها، وبنسبتها إلى أصحابها، وغير ذلك إن شاء الله تعالى.

أمّا البحوث الأخرى التي طرحها الكثير من الرجاليّين هنا، فهي من شؤون علومٍ أخرى، لا من شؤون قواعد الرجال العامّة، وإن كانت نافعةً جداً في البحث الرجالي

التطبيقي، وذلك مثل:

١ ـ تقويم المصادر الروائية القديمة والمتأخّرة، ككتاب بصائر الدرجات، وصحيح البخاري، وكافي الكليني وغير ذلك. وفيه يدخل بحث قطعيّة أو اعتبار بعض المصادر الحديثية.

وقد سبق أن فصّلنا في بعض هذه البحوث في كتابنا (المدخل إلى موسوعة الحديث النبوي)، وبالضمن تعرّضنا لبعض هذه البحوث في ثنايا هذا الكتاب، كما عند حديثنا في التوثيقات العامّة عن كتب: تحف العقول لابن شعبة الحراني، وعوالي اللئالي لابن أبي جمهور الأحسائي، والمزار للمشهدي، والمقنع للصدوق، وبشارة المصطفى للطبري، والاحتجاج للطبرسي، ودعائم الإسلامي للقاضي النعمان المغربي وغيرها من الكتب.

٢ ـ طرق تحمّل الرواية وطرق نقلها، كالسماع والإجازة والنسخ والكتب وغير ذلك، فهذه من شؤون علم الدراية.

٣ ـ دراسة الفرق والمذاهب التي ورد اسمها في كتب الرجال، لا سيما الفرق الشيعيّة، فهذه مكانها علم الملل والنحل والفرق والمذاهب والكلام.

٤ ـ دراسة حال بعض مشاهير الرواة الكبار الذين وقع خلافٌ كبير فيهم له تأثيره العظيم في الحديث الشريف، سواء كان الخلاف بين المسلمين أنفسهم كأبي هريرة الدوسي، أو داخل المذاهب مثل محمّد بن سنان وسهل بن زياد وغيرهما.

٥ ـ القواعد العامّة في أصل حجيّة الحديث، مثل منهج الوثاقة ومنهج الوثوق وقاعدة التسامح، وغير ذلك ممّا يتصل بعلم أصول الفقه لا بعلم قواعد الرجال، وقد بحثناها بالتفصيل في كتابنا (الحديث الشريف، حدود المرجعيّة ودوائر الاحتجاج)، فراجع.

٦ ـ تاريخ علم الرجال أو علم الحديث، وهذا له صلة مفيدة بعلم الرجال، لكنّه لا يدخل ضمن علم الكلّيات العامّة الرجاليّة، وقد سبق أن بحثنا فيما يتصل بهذا في كتابينا: نظرية السنّة، ودروس تمهيديّة في تاريخ علم الرجال عند الإماميّة، فيمكن للقارئ المراجعة.

هذا هو مسار بحثنا في هذا الكتاب، ونسأل الله سبحانه وتعالى لنا، التوفيق في ذلك والرشاد.

وكلمة أيضاً

هذا، وقد كانت فصول هذا الكتاب عبارة عن سلسلة دروس البحث الخارج في علم الرجال ورواة الحديث، والتي ألقيتُها على طلبة البحث الخارج (الدراسات العليا) في الحوزة العلميّة في مدينة قم في إيران، للعام ٢٠٠٩ ـ ٢٠١٠م، ثم قمت بمزيد من التعميق لها والبحث فيها، ثم ألقيتها ـ موسّعةً ـ مرّةً ثانية على طلاب البحث الخارج في الحوزة العلميّة في قم، وذلك لعامين دراسيّين على التوالي ٢٠١٥ ـ ٢٠١٧م، لأقوم مجدّداً بمزيد من التعميق لها والمراجعة؛ لتنتظم في فصول هذا الكتاب، الذي أرجو أن يكون مع سائر الكتب التي أعددتُها في هذا المجال (وهي: نظريّة السنّة ـ حجيّة السنّة ـ حجيّة الحديث ـ دروس تمهيديّة في تاريخ علم الرجال ـ الحديث الشريف حدود المرجعيّة ودوائر الاحتجاج ـ المدخل إلى موسوعة الحديث النبويّ)، أن يكون رؤيةً أوليّة متواضعة، تحدّد تصوّراً خاصّاً عن الحديث وقضاياه العامّة.

أرجو أن أكون قد وفّقت فيما قُمت به، وأن يكون هذا الكتاب وسائر الكتب التي تقف معه، مادّةً لمطالعة الباحثين ونقدهم الموضوعيّ، لنذهب نحو الأمام أكثر في دراسة موضوعات السنّة والحديث، إن شاء الله تعالى.

ومجدّداً ودائماً، أتوجّه بالشكر والتقدير إلى أسرتي الكريمة وزوجتي العزيزة على كلّ ما يبذلونه من صبر وجهد وتحمّل في مساعدتي ومساندتي، سائلاً الله تعالى أن يجعل ذلك في ميزان حسناتهم، وأن يعينني على أداء حقّهم وفضلهم، إنّه سميع قريب مجيب.

كما أتوجّه بالشكر الجزيل إلى كلّ طلابي الأعزاء الذين تشرّفت بخدمتهم، وكلّ من ساعدني وساندني، وأخصّ بالذكر فضيلة الشيخ حسن الخرس، الذي كان يساعدني في

الوصول إلى بعض المصادر والكتب التي لم تكن متوفّرةً عندي، فجزاه الله خيراً.

نسألك اللهم لنا الصدق في كلّ ما نقول، والحقّ فيما نرى، والإخلاص فيما نقصد، والسلامة في نفوسنا وأرواحنا، نسألك اللهم أن ترزقنا السلام الداخلي، والطمأنينة الروحيّة، مهما عجز العقل عن الوصول إلى الحقيقة، إنّك على كلّ شيء قدير.

حيدر محمّد كامل حبّ الله

٢٥ ـ رمضان المبارك ـ ١٤٣٨هـ

٢٠ ـ ٦ ـ ٢٠١٧م

المدخل إلى

التعريف الإجمالي بعلم الرجال ووظائفه

وسياقه العلمي

تمهيد

قبل الدخول في الحديث عن علمٍ من العلوم، يجب أن نحدّد هذا العلم، ونعرف طبيعته، والموضوع الذي يدور حوله، والمعالم التي تساعد على فهمه وتحليله بوصفه ظاهرةً معرفيّة. وهذا هو تماماً ما كان يسمّيه المناطقة القدامى بالأصول أو الرؤوس الثمانية، وتدور حول: تعريف العلم، وبيان موضوعه الذي يدور حوله، والحديث عن فائدته وكذلك الغرض منه، وتمييزه عن سائر العلوم القريبة منه والتي قد يلتبس الأمر بينها وبينه، إلى غير ذلك من الموضوعات التي تقدِّم لنا ـ قبل الشروع بدراسة هذا العلم ـ صورةً إجماليّة عامة عنه، تسمح لنا بالدخول إليه دخولاً واعياً يحمل تصوّراً مسبقاً عنه، ولو كان أوّلياً.

إنّ هذه المبادئ التصوّرية تسهّل فهم العلم نفسه، شرط أن لا نغرق فيها، ومع الأسف الشديد فقد حصل أن أفرط بعض العلماء في الحديث عن تعريف هذا العلم أو ذاك، أو تحديد موضوعه، أو... إلى حدٍّ جعلوا العلم غامضاً بعد أن كان واضحاً، وكتبوا عشرات الصفحات في هذه المقدّمات بطريقة معقّدة، لا تنسجم والهدف الذي قصده المناطقة من ورائها.

بدورنا، سوف نحاول الحديث باختصار شديد، في بداية الأمر، عن بعض معالم علم الرجال والجرح والتعديل؛ كي نحمل معنا إلى دراسته صورةً مقبولةً عنه.

١ـ تعريف علم الرجال: ما هو علم الرجال؟ وما هي وظيفته؟

نستعرض هنا ـ مكتفين ـ أنموذجين من تعريفات الرجاليين لهذا العلم؛ لنكون على

بيّنةٍ منه، قبل الدخول في البحث عن قواعده وأصوله:

التعريف الأوّل: تعريف الملا علي كني (١٣٠٦هـ)، وهو: «ما وضع لتشخيص رواة الحديث ذاتاً ووصفاً، مدحاً وقدحاً»[١].

التعريف الثاني: ما ذكره العلامة عبد الله المامقاني (١٣٥١هـ)، من أنه: «علمٌ يُبحث فيه عن أحوال الراوي من حيث اتصافه بشرائط قبول الخبر وعدمه»[٢]، وقريب منه ما ذكره الطهراني في الذريعة قائلاً: «هو علمٌ يبحث فيه عن أحوال رواة الحديث وأوصافهم التي لها دخل في جواز قبول قولهم وعدمه»[٣]. وغيرهما من التعريفات المذكورة في كتب الرجال.

ولو أردنا أن نستجلي هذين التعريفين في روحهما، بصرف النظر عن الملاحظات الجزئيّة عليهما، فلابد أن نوضح كيفيّة نقل الحديث في المجاميع الحديثية الإسلاميّة، فإنّهم يعتمدون في عمليّة النقل هذه على ذكر عنصرين:

أ ـ متن الحديث: وهو لفظ الحديث الذي يتقوّم به المعنى[٤].

ب ـ سند الحديث: وهو الطريق الموصل إليه[٥]، ويتكوّن من سلسلة من الرواة.

يقوم علم الرجال بعملية نقد لهؤلاء الرواة فرداً فرداً؛ لتحديد وثاقتهم وإمكان الاعتماد على إخباراتهم وعدمه، بل إنّ عملية النقد هذه تتجاوز مسألة توثيقهم وتضعيفهم، لا كما هو ظاهرٌ من التعريفين وغيرهما، نعم التوثيق والتضعيف هما الوظيفة الجليّة لهذا العلم، ولكنّ الرجوع إلى كتبه وتتبّع مسائله وموضوعاته يوضح لنا أنّ هناك وظائف أعمّ من

---

(١) علي كني، توضيح المقال في علم الرجال:٣١. والمراد بالذات تعيين الراوي وهويّته، وبالوصف هو ما يتصل بهدف الرجالي، وتعبير (مدحاً وقدحاً) نوع بيان لمعنى (وصفاً).

(٢) المامقاني، تنقيح المقال ١: ١٧٣؛ ومحمد رضا جديدي نجاد، مصطلحات الرجال والدراية: ٧٨.

(٣) الطهراني، الذريعة ١٠: ٨٠.

(٤) المامقاني، مقباس الهداية في علم الدراية ١: ٤٧.

(٥) جديدي نجاد، مصطلحات الرجال والدراية: ٧٨.

التوثيق والتضعيف، يمكن إجمالها فيما يلي[1]:

١.١. تحديد عدالة الراوي ووثاقته

كما مرّ سابقاً، فهذه الوظيفة هي الأجلى والأوضح لهذا العلم؛ إذ بمراجعة الكتب الرجالية يمكن أن نحدّد وثاقة وعدالة كلّ راوٍ من عدمهما، فنبحث عن حال كلّ راوٍ من رواة الحديث هل هو ثقة أو غير ثقة؟ عادل أو غير عادل؟ ضابط دقيق أو غير ضابطٍ بل يخلط ويسهو و.. وعلى ذلك نحدّد موقفنا من الرواية التي رووها لنا، ولو من ناحية أوّليّة.

والمتصفّح لكتب الجرح والتعديل يجد تعبيرات كثيرة للتعديل والتوثيق والتضعيف، من قبيل: «جليل القدر عظيم المنزلة»، «جليلٌ من أصحابنا عظيم المنزلة»، «كبير القدر» و.. للتعديل كما قيل، أو «ثقة ثقة وجه»، «من أجلّ أصحاب الحديث»، «صحيح الحديث سليم» و... للتوثيق، أو «كذّاب»، «وضّاع»، «ضعيف» و.. للتضعيف.

وقد بحث علماء الدراية والحديث، وكذلك علماء الجرح والتعديل في دلالة كلّ جملة أو صفة من هذه الأوصاف، ومقدار ما تثبته من توثيقٍ أو تضعيف، كما سيأتي بيانه في فصلٍ مستقلّ من فصول هذا الكتاب بإذن الله.

٢.١. تحديد أعدليّة الراوي وأوثقيّته

يلاحظ القارئ لكتب الرجاليّين أنّ هناك أوصافاً متفاوتة لرجال الحديث مدحاً وقدحاً، فتارةً يوصف راوٍ بأنه «ثقةٌ سالم فيما يروي»، أو «ثقة معوّل عليه»، وأخرى يوصف بأنه «أوثق الناس في الحديث وأثبتهم»، أو «أوثق أهل زمانه عند أصحاب

(١) قد يفترض أنّ مسائل علم الرجال هي مسائل جزئيّة في وثاقة زيد وعدم وثاقته، والعلم لا تكون مسائله إلا كليّة، فعلم الرجال ليس بعلم أساساً، وهو كلام لا دليل عليه في نفسه من جهة، وهو متأثر ببعض المعايير الفلسفيّة والمنطقيّة العامّة، بل بعض مسائل علم الرجال كليّة بحسب صياغتها خاصّة في مثل التوثيقات العامّة.

الحديث». إنّ هذا التفاوت والتفضيل في المدح أو القدح مما يستفاد منه فيما يسمّى عند الأصوليين بـ«التعادل والتراجيح» أو «تعارض الأخبار»، وفيما يسمّيه المحدّثون بـ«اختلاف الحديث»؛ فقد ذكروا هناك أنّ الروايات المعتبرة إذا كان بينها تعارضٌ، ولم يمكن التوفيق فيما بينها بحيث يرتفع هذا التعارض، حتى يصل إلى حدّ ـ كما يسمّيه بعضهم[1] ـ التعارض المستقرّ، يُلجأ هنا لبعض العناصر التي ترجّح إحدى الروايات على بعضها الآخر؛ لحلّ هذا التعارض، وواحدةٌ من هذه العناصر أو المرجّحات هي «المرجّحات السندية» أو «الترجيح بصفات الراوي»، فلو كان أحد الرواة أعدل أو أوثق أو أصدق من رواة الأحاديث الأخرى رُجِّحت روايته على رواية غيره، فتُقدّم على غيرها[2]، على تفاصيل يذكرونها هناك تراجع في محلّها.

هذا كلّه يعني أنّ علم الجرح والتعديل يساعدنا في حلّ بعض معضلات تعارض الأخبار واختلافها، وفقاً لهذه النظريّات هناك، من ناحية المعطيات التي يقدّمها لنا في هذا المجال، حيث يقوم بتحديد درجة دقّة الراوي أو وثاقته أو عدالته أو ما شابه ذلك، الأمر الذي يساعدنا على وضع الروايات المتعارضة التي وقع في سندها هذا الراوي أو ذاك في ميزان دقيقٍ؛ لتحديد أيّ من هذه الروايات هو الذي يحظى بالترجيح السندي.

٣.١. تحديد الهويّة الشخصية للراوي

مع تعدّد وسائط الخبر وتكثّرها، بمعنى تعدّد الرواة في سلسلة السند، يتّفق أحياناً أن تتشابه أسماء الرواة وتختلط، فلا يمكن تمييز أيّهم الذي يُعتمد خبره وأيّهم لا يمكن الاعتماد عليه، وهنا يقوم علم الرجال بضبط وتحديد مجموعة من العناصر التي تسهّل عملية فرز الرواة إن صحّ التعبير، عبر:

أ ـ ضبط الاسم والنسب والكنية واللقب؛ فقد تتفق أسماء الرواة خطّاً وتختلف نطقاً

(١) انظر: محسن الحكيم، مستمسك العروة الوثقى ٢: ٢٦٥؛ ومحمّد باقر الصدر، بحوث في علم الأصول ٧: ٤٢؛ ودروس في علم الأصول ٣: ٢٤٤.

(٢) مرتضى الأنصاري، فرائد الأصول: ١١٤؛ ومحمد صنقور، المعجم الأصولي ١: ٤٩٨.

كـ«جَرير» و«حَريز»، ويسمّى هذا النوع بالاختلاف والائتلاف[١]، أو قد يتفق الرواة في الاسم واسم الأب ولكنّهم في الحقيقة أشخاصٌ متعدّدون كـ«أبان بن أرقم الأسدي الكوفي» و«أبان بن أرقم الطائي الكوفي» ويطلق: عليه الاتفاق والاختلاف[٢]، أو أن يقع اشتباهٌ في التقديم والتأخير بين راويين يكون اسم الأوّل كاسم أبي الثاني واسم الثاني كاسم أبي الأول، مثل «يزيد بن الأسود» و«الأسود بن يزيد»، ويطلق على هذا النوع من الخلل: المشتبه المقلوب[٣]، وغيرها من الأخطاء والمشكلات التي يتكفّل علم الرجال بحلّها ـ قدر مُكنته ـ بالاستفادة من علم الأنساب، ويقدّم معطياته إلى علوم الحديث في هذا المضمار، ممّا سوف يأتي لاحقاً إن شاء الله تعالى.

ب ـ الانتماء القومي والجغرافي والقَبَلي للراوي؛ وذلك من خلال تقديم معلوماتٍ لنا عن منطقته التي سكن فيها، أو ولد فيها، وهل هو عربي أو غير عربي؟ ولأيّ المدن يُنسب، فهل هو مدني أو مكّي أو كوفي أو مصري أو بصري أو خراساني أو..؟ وهذا ما يضاعف من معلوماتنا عن الانتماء القومي والجغرافي للراوي؛ لتحديد هويته الشخصية، التي تساعد في مديات قيمة حديثه في بعض الأحيان كما لو كان الحديث لمصلحته.

٤.١. التعريف بعمل الراوي ومهنته

هذا مما يتكفّل به علم الرجال ـ أيضاً ـ ويؤمّنه قدر ما يستطيع؛ لما لهذا العنصر من دور في قبول الرواية ـ خصوصاً على مبنى الوثوق على ما سيأتي ـ فلو روى راوٍ يعمل في الصيرفة خبراً يجرّ نفعاً على أصحاب هذه المهنة، يمكننا أحياناً التوقّف في قبول هذا الخبر حتى لو كان هذا الراوي ممن وُثّق من قبل الرجاليين؛ لأنّ احتمال أن يكون موضوعاً من قبله أكبر مما لو كان من غير الممتهنين لهذه المهنة.

---

(١) المامقاني، مقباس الهداية في علم الدراية ١: ٢٢٣.

(٢) المصدر نفسه ١: ٢١٩.

(٣) المصدر نفسه ١: ٢١٨.

ويرجع هذا الأمر لنظريّة الوثوق تارةً ولنظريّة الوثوق الوثاقتي التي طرحها السيد الصدر أخرى، وقد بحثنا في هذا الأمر بالتفصيل في كتابنا المخصّص لدراسة دائرة حجيّة الحديث، فراجع[١].

٥.١. التعريف بالاتجاه السياسي والاجتماعي للراوي

إنّ الأخبار التي تصبّ في مصلحة اتجاهٍ سياسي معيّن، ويكون رواتها من المنتمين لذلك الاتجاه يضعف القبول بها؛ لأنها تدرّ نفعاً عليهم، واحتمال الوضع فيها أكبر مما لو كان رواتها خارج تلك الوجهة السياسية، كالأخبار التي تتحدّث عن فضل بلاد الشام، حيث لاحظ بعض العلماء ـ وهو السيد هاشم معروف الحسني ـ على بعض رواتها أنهم من المنتمين للأمويّين[٢].

٦.١. التعريف بالانتماء المذهبي والاتجاه الفكري للراوي

وهذا العنصر كسابقه، إلا أنّه في الإطار المذهبي والفكري، فنسبة قبول أخبار تصبّ في صالح المذهب أو التيار الفكري المنتمي إليه الراوي أقلّ من نسبة قبولها عادةً فيما لو كان رواتها من غير المنتمين لتلك التيارات، فضلاً عمّا لو كانوا من المعارضين لها.

وعلى سبيل المثال، فقد لاحظ السيد محمد باقر الصدر (١٤٠٠هـ) في الأخبار الناهية عن الرجوع مباشرةً إلى ظواهر الآيات القرآنية، أنّ رواتها في الغالب من ذوي الاتجاهات الباطنية، وأنّها لم ترد عن أمثال: زرارة، ومحمد بن مسلم، وصفوان، وغيرهم من الفقهاء المعتمَدين عند أئمّة أهل البيت النبوي[٣].

---

(١) راجع: حيدر حبّ الله، الحديث الشريف حدود المرجعيّة ودوائر الاحتجاج ١: ٤٣ ـ ٧٨.

(٢) الحسني، الموضوعات في الآثار والأخبار، عرض ودراسة: ١٣٨.

(٣) الصدر، دروس في علم الأصول، الحلقة الثانية: ٣٠٦؛ ومباحث الأصول، ٢: ٢٢٨؛ وبحوث في علم الأصول ٩: ٣٦٢.

١. ٧. تحديد عصر الراوي وطبقته

أشكلت على علماء المسلمين أسماء مجموعةٍ من الرواة، بعضهم ثقات وبعضهم غير ثقات، وسبب الإشكال كان تشابههم في الأسماء، فصعب عليهم تمييزهم لمعرفة أيّهم ذاك الذي تقبل رواياته وأيّهم من لا تقبل؛ فاضطرّوا ـ لحلّ هذه المشكلة ـ إلى تأسيس علم «تمييز المشتركات»؛ وهو العلم الذي يقوم على أساس تحديد طبقة الراوي والعصر الذي عاش فيه، فهل عاش هذا الراوي في عصر النبي محمدﷺ أو في عصر الإمام علي أو في أيّ عصر آخر؟

ويتمّ ذلك عادةً بمثل معرفة شيخه الذي يروي عنه، وتلامذته الذين يروون عنه، وتحديد تاريخ وفاته، إلى جانب معطيات أُخَر.

وعلى سبيل المثال، «ابن سنان»، فإنّ هذا اللقب مشتركٌ بين اثنين: «عبد الله بن سنان بن طريف» المتّفق على وثاقته، و«محمد بن الحسن بن سنان الزاهري» الذي ذهب غير واحدٍ من علماء الجرح والتعديل إلى تضعيفه، فيما وثقه بعض آخر، فقد ترد في بعض الأسانيد كلمة: «ابن سنان» من غير تحديد لأيّهما، وهنا يميّز العلماء بينهما عبر معرفة الطبقة؛ فـ«عبد الله» يروي عن الإمام جعفر الصادق مباشرة، أما «محمد» فيروي عنه بالواسطة، وبهذا التحديد يمكننا معرفة الثقة من غير الثقة منهما في عددٍ وافرٍ من الحالات[1].

وهذا النوع من التصنيف المعتمِد على الطبقة، دوّنت فيه مستقلاً بعض الكتب الرجالية، ككتاب «الرجال» للشيخ الطوسي، وكتاب الطبقات للبرقي، وسف يأتي الحديث عنهما ـ وغيرهما ـ بالتفصيل في الفصل التاسع من هذا الكتاب والمخصّص لدراسة المصادر الرجاليّة، كما سيأتي الحديث عن تمييز المشتركات وقواعده في الفصل السابع من فصول هذا الكتاب والمخصّص لذلك، إن شاء الله تعالى.

---

(١) عبد الهادي الفضلي، أصول علم الرجال: ١٨٦.

هذه الوظائف السبع، يسعى علم الرجال لتوفير بُنيتها التحتية وتأمين معلومات حولها من مختلف العلوم الإسلاميّة ومن النظر في الأسانيد والمتون، ووضع هذه المعلومات التاريخية بين يدي الباحثين من علماء الحديث والفقه والاجتهاد والتاريخ؛ لكي تساعدهم في اتخاذ موقف واضح من الرواة، ومن ثَمّ من مرويّاتهم ومنقولاتهم الحديثيّة والتاريخيّة.

وانطلاقاً من تعدّد وظائف علم الرجال، يتبيّن لنا أنّ تسمية هذا العلم بعلم الجرح والتعديل ـ كما غلب في أوساط أهل السنّة ـ ليست بمعبّرة؛ فهي تسمية له ببعض وظائفه وخدماته لا بجميعها، على خلاف التسمية التي اشتهرت في الأوساط الإماميّة، وهي تسميته بعلم الرجال؛ فإنها قادرة على استيعاب الوظائف المتعدّدة التي أشرنا إليها فيما سبق.

لكنّ تسمية علم الرجال تعاني هي الأخرى أيضاً، فإطلاق (الرجال) لا يشمل النساء، رغم وجود أسماء نساء في أسانيد كتب الحديث عند المسلمين، وهي بالمئات، ما لم نقل بأنّ ذلك إنّما كان للغلبة؛ انطلاقاً من كثرة الرجال الرواة.

كما أنّ عنوان (علم الرجال) له القدرة في نفسه على الشمول لعلم التراجم، ومن ثمّ فهذا العنوان غير قادر على تمييز العلم، ما لم نقل أيضاً بأنّ ما يميّزهما حينئذٍ هو الانصراف العرفي، ولو عند العرف الخاصّ.

٢ ـ علم الرجال، الأهميّة ومساحة التأثير الحديثي والتاريخي

يأتي البحث عن أهميّة هذا العلم في ضوء تعدّد نظريّات علماء أصول الفقه في قبول الأخبار؛ فقد يظهر للوهلة الأولى أنّ أهمية هذا العلم تنحصر في بعض الاتجاهات الاجتهاديّة دون الأخرى، وهذا ما دفع بعضاً من العلماء إلى إنكار أهميّته، حتى أنّ بعضهم غمز فيه، من جهة أنّ فيه فضحاً للناس، وأنّنا قد نُهينا عن هذا الفعل[1].

ولكي نفهم دور هذا العلم وموقعه ومديات تأثيره، لابد لنا من رصد النظريّات

(١) كني، توضيح المقال في علم الرجال: ٤٤.

الأصوليّة والحديثيّة، وتحليل بُنية هذا العلم ومديات جدوائيّته، والأصول التي يقوم عليها لكسب حجيّته وقيمته المعرفيّة، الأمر الذي خصّصنا له فصلاً كاملاً، وهو الفصل الأوّل من فصول هذا الكتاب، ورصدناه بشكل موسّع.

لكنّنا هنا نشير ـ للتوضيح التعريفي فقط ـ لهذه القضيّة، فنقول بأنّ أبرز الاتجاهات الأصوليّة والحديثيّة في قبول الأخبار، هي:

الاتجاه الأوّل: حجيّة الأخبار المتواترة والمتيقّنة، بما يشمل الاطمئنان الوثوقي، فلا يقبل من الأخبار إلا ما كان متواتراً منها مقطوعاً بصدوره، أو من أخبار الآحاد ـ وهي الأخبار التي لم تصل لحدّ التواتر ـ ما كان محاطاً بقرائن وشواهد تفيد اليقين بصدوره، أما غير هذين النوعين فلا يُقبل ولا يُحتجّ به، وممّن سلك هذا المسلك: السيد المرتضى (٤٣٦هـ)، وابن البراج (٤٨١هـ)، وابن شهر آشوب (٥٨٨هـ)، وابن إدريس الحلي (٥٩٨هـ) وغيرهم[1].

ولكن وفقاً لهذا الاتجاه ـ الذي يوحي للوهلة الأولى بأنّنا لم نعد بحاجة إلى علم الرجال ـ يظلّ لهذا العلم حضوره؛ فهناك من اشترط في التواتر عدداً محدّداً متى ما وصل إليه المخبرون للخبر صار هذا الخبر متواتراً، واختلفوا في هذا العدد بين الأربعة، والاثني عشر، والأربعين و.. وقسمٌ آخر ـ والحقّ معه ـ اشترط في التواتر الكثرةَ العددية من دون اشتراط عددٍ محدّد يحصل به التواتر، إنما المعيار عنده هو أن توصل هذه الكثرة إلى اليقين بهذه القضية، وحصول هذا اليقين تؤثّر فيه عوامل موضوعيّة من أهمّها: نوعية الشهود من حيث الوثاقة والنباهة، وهذا ما تكفّل به علم الرجال؛ فقد ينقل الخبرَ عشرون راوياً كلّهم ثقات ممدوحون، فحصول اليقين بهذا النقل أسرع مما لو نقله عشرون راوياً فيهم كشكول من الثقات والمجاهيل والضعاف.

---

(١) انظر: حيدر حب الله، نظرية السنّة في الفكر الإمامي الشيعي، التكوّن والصيرورة: ٩٧؛ وباقر الإيرواني، دروس تمهيدية في القواعد الرجالية، القسم الثاني: ١٠٠.

إذن، علم الرجال يلعب دوراً في تسريع عملية حصول اليقين بالخبر المتواتر وتحديد درجة ذلك[١].

وكذلك الحال في الخبر المحفوف بقرائن القطع، فإنّه إذا ثبت كذب هذا الراوي في جملةٍ من رواياته، صارت قرائن القطع معارَضةً بقرائن كذبه ودسّه، الأمر الذي يخفّض من قدرة قرائن القطع على بعث اليقين بهذا الخبر الآحاديّ.

الاتجاه الثاني: **حجيّة خبر العدل أو الثقة،** وهذا الاتجاه ـ خلافاً لسابقه ـ يجعل معياره في قبول الخبر هو عدالة الراوي أو وثاقته؛ فمتى كان الراوي عادلاً أو ثقةً أُخذ بخبره حتى لو لم يحصل الاطمئنان أو العلم بصدوره، فأصحاب هذا الاتجاه أوّل ما يراجعون في الخبر سنده، فإن قُبل قُبل الخبر وعُمل بمضمونه، وإلا لم يعد له أيّ اعتبار من حيث المبدأ، وأبرز من مال لحجية خبر العدل السيد العاملي صاحب المدارك (١٠٠٩هـ)، وأما حجية خبر الثقة فهو مسلك مشهور المتأخّرين[٢]، ومن أشدّهم في هذا المسلك السيد الخوئي (١٤١٣هـ).

وأهمية علم الرجال على هذا المسلك واضحةٌ؛ فهو يعدّ من أبرز طرق معرفة عدالة الراوي ووثاقته بالرجوع إلى كلمات الرجاليّين أو من خلال الاجتهاد الرجاليّ المباشر؛ ومن ثمّ فمصير الروايات يكون بيد علم الرجال؛ فهذا الاتجاه سنديٌّ رجالي بامتياز.

الاتجاه الثالث[٣]: **حجية الخبر المعمول به عند المشهور،** والميزان في قبول الخبر على هذا الاتجاه هو «الشهرة العملية»؛ أي اعتماد مشهور الفقهاء على الخبر في مقام العمل والفتيا حتى مع ضعف سنده، فعملهم جابرٌ لضعف سند الخبر؛ إمّا لأنه يوجب الوثوق بصدوره

(١) انظر: المامقاني، مقباس الهداية ١: ٩٨؛ والصدر، دروس في علم الأصول، الحلقة الثانية: ٢٧٧، والحلقة الثالثة: ١٥٣.

(٢) انظر: نظريّة السنّة في الفكر الإمامي: ٤٣٩.

(٣) سأطلق عليه تعبير (الاتجاه) رغم أنّه قد يقال بأنّه من الصعب الحصول على من اختاره لوحده منهجاً في التعامل مع الأخبار دون أن يطعّمه بمناهج أُخر.

أو لأدلّة أخرى عندهم، وكذلك لو أعرض هؤلاء الفقهاء عن خبرٍ صحيح السند؛ فإنّ إعراضهم هذا موجبٌ لترك الخبر، بل كما يعبِّر أصحاب هذا الاتجاه: كلّما قوي سند الخبر فأعرض عنه الأصحاب كان ذلك أكثر دلالةً على وهنه.

وهذا الاعتماد أو هذا الإعراض، لابدّ أن يكون من قدماء الفقهاء القريبين من عصر النصّ، كالشيخ الصدوق (٣٨١هـ)، والشيخ المفيد (٤١٣هـ)، والسيد المرتضى (٤٣٦هـ) وأمثالهم[١].

ووفقاً لهذا الاتجاه، قد يبدو علم الرجال غير ذي بال؛ لأنه مادامت الأهميّة القصوى غالباً تُعطى لعمل المشهور ولإعراضه عن الخبر تصحيحاً وتضعيفاً، فلا حاجة بعد ذلك للبحث في الرواة، فسواء كانوا ثقاتاً أم غير ثقات فإنّ المهم هو تحديد موقف الشهرة العملية، وبهذا يتراجع دور علم الرجال إلى مستويات دانية.

لكن مع هذا، توجد بعض الحالات نظلّ ـ حتى وفقاً لهذا الاتجاه ـ بحاجة فيها لعلم الرجال، ومن هذه الحالات:

أ ـ أن لا تصل إلينا فتاوى وآراء العلماء المتقدّمين، أو حتى لو وصلت لا نعلم اعتمادهم على هذه الرواية بالخصوص حتى يكون عملهم بها جابراً لضعفها السندي. وهذه المشكلة ليست بسيطة خاصّة عند الإماميّة؛ لأنّ أكثر كتب قدماء الإماميّة ليست استدلاليّةً، فقد ظهر الفقه الاستدلاليّ بجدّيةٍ ـ بحسب ما وصلنا من تراثٍ فقهيّ إمامي ـ مع كتاب «المبسوط» للشيخ الطوسي (٤٦٠هـ)، وأمّا من سبقه فقد كانت الكثير من كتبهم إما متون روايات[٢] أو أشبه برسائل عمليّة؛ ومعه كيف نعرف هل اعتمدوا على هذه الرواية بعينها أو أعرضوا عن تلك الرواية بعينها، فلعلّهم أخذوا بمجموع رواياتٍ، فاختاروا للتعبير واحدةً منها؟

---

(١) المظفّر، أصول الفقه: ٥٨٤؛ وصنقور، المعجم الأصولي ١: ٣٠٨، ٣٥٦، و٢: ٢٣٨.

(٢) بعض كتب الروايات تعطي دلالات في الاستناد، كما في كتاب الفقيه للصدوق، فلاحظ وانتبه.

بل إنّ محدودية الفقه الإمامي القديم من حيث حجم مسائله يجعل الكثير من المسائل الفقهيّة ممّا لا يعلم الموقف منه عند القدماء؛ حيث لم تطرح في أوساطهم أو طرحت بشكلٍ لم يعلم ما هي طبيعة أدلّتهم على هذا الرأي أو ذاك بشكل يكون محدّداً وواضحاً بالنسبة إلينا.

والأمر أوضح في الروايات غير الفقهيّة، فلا نطيل.

ب ـ أن تصل إلينا فتاواهم وعملهم بالرواية؛ لكن لا تتشكّل شهرةٌ، ففي بعض الموضوعات يحصل انقسامٌ في الرأي بين الفقهاء، فلا تتكوّن شهرةٌ غالبة لرأي دون آخر، الأمر الذي يلغي إمكانية وجود شهرة عملية من الناحية الميدانيّة، حتى تعتمد بوصفها المعيار الوحيد في قبول الأخبار.

ج ـ أن تصل الفتاوى وتحصل الشهرة، ويعتمدُ فريقٌ على هذه الرواية أو تلك؛ لكنّ انقسام الرأي ـ حتى مع حصول شهرة ـ يمنع عن تكوّن الشهرة العملية الجابرة لضعف السند أو الموهنة لصحّته وسلامته؛ إذ في بعض الأحيان يكون هناك رأي مشهور في مقابله رأي أشهر؛ فلا توجد شهرةٌ في مقابلها نُدرة حتى يحصل الجبر أو الوهن، بل رأيان قويّان متداولان جداً، غايته أنّ أحدهما أكثر تداولاً من الآخر، وهذا لا يحقّق شهرةً عملية كما هو واضح.

وعليه، ففي هذه الحالات الثلاث ـ وتطبيقاتها ليست بالقليلة ـ نظلّ بحاجةٍ إلى مساعدة علم الرجال؛ لمدّنا بمزيد من المعلومات المفيدة في اعتبار الخبر وعدمه بعد أن تهاوى من بين أيدينا المعيار الأساس، وهو الشهرة العمليّة الجابرة أو الموهنة[1]، إلا إذا قال متحمّسٌ لهذا الاتجاه بأنّه مع فقد عنصر الاستناد يسقط الخبر عن الحجيّة من رأس، حتى لو كان الراوي ثقةً أو عدلاً، ففي هذه الحال يتضاءل حضور علم الرجال حدّاً كبيراً، فلاحظ ذلك.

---

(١) أبو القاسم الخوئي، معجم رجال الحديث وتفصيل طبقات الرواة ١: ٥، المقدّمة.

الاتجاه الرابع: حجيّة جميع الأخبار الواردة في الكتب الأربعة، أو الصحيحين، وهي: «الكافي»، و «كتاب من لا يحضره الفقيه»، و «تهذيب الأحكام»، و «الاستبصار فيما اختلف من الأخبار»، و «صحيح البخاري»، و «صحيح مسلم». وهو رأي مشهور أهل السنّة، ومشهور الإخباريين من الإماميّة؛ فقد ذهبوا إلى أنّ هذه الأخبار تكتسب حجيّتها عبر طريقين:

الأول: إنّ كلّ ما في هذه الكتب قطعيّ الصدور، وهو حجّةٌ معتمد عليه، وأبرز من ذهب إلى ذلك هو الشيخ محمد أمين الإسترآبادي (١٠٣٣هـ).

الثاني: إنّ ما في هذه الكتب من أخبارٍ ليس قطعيَّ الصدور وإنما هو معتبر فقط، وممّن ذهب إلى هذا الرأي العلامة المجلسي (١١١١هـ).

وهنا، قد يتصوّر أيضاً عدم الحاجة لعلم الرجال، لكنّ الصحيح أنّ أهمية علم الرجال باقيةٌ، حتى على هذا الاتجاه بكلا قسميه:

أ ـ فهذه الروايات القطعيّة أو المعتبرة إذا تعارضت واستقرّ التعارض فيما بينها، فسنبقى مضطرّين للجوء إلى قواعد حلّ التعارض والتي منها المرجّحات السندية، كما بيّنا ذلك سابقاً، ممّا يحيجنا مجدّداً إلى علم الرجال.

ب ـ كما أنّ الأخبار والأحاديث لا تنحصر في الكتب الأربعة، أو الصحيحين، فهناك رواياتٌ كثيرة جداً من كتب أخرى غيرها، أخبارُها ليست قطعية الصدور أو معتبرةً بأجمعها، فلابدّ من البحث عن أسانيدها لتحديد قيمتها ومن ثمّ الاعتماد عليها؛ وهذا ما يدفعنا ناحية علم الرجال مرّةً أخرى كي يعيننا في هذا المضمار.

وبهذا يتبيّن لنا أنّ علم الرجال يبقى حاجةً أساسيّة هامّة في النقد الحديثي والتاريخي، إلى جانب معايير أخرى في هذا الإطار كالنقد المتني، ولكنّ حاجته هذه تشتدّ وتتضاءل تبعاً للموقف النظري العام من حجيّة الأخبار واعتبارها، ولكنّ هذا التضاؤل لا يلغي بأيّ حالٍ من الأحوال ضرورة مراجعة المنجزات الرجاليّة عند المسلمين.

وهذا كلّه لا نقصد منه كون علم الرجال هو المرجع الحصري في الحكم على الأحاديث، بل غايتنا هنا فقط أن نثبت أنّه أحد الروافد الضروريّة والتي يجب الرجوع

إليها لأخذ معطياتها تمهيداً لإصدار حكم نهائي على الحديث نفسه، كما أنّنا لا نقصد من علم الرجال خصوص طريقة الرجوع لكتب الرجاليّين والتعبّد بقولها بل معنى أوسع من ذلك بكثير، بحيث تكون هذه الكتب أحد الروافد المعرفيّة، وسيأتي تفصيل ذلك إن شاء الله، في نهايات الفصل الأوّل من فصول هذا الكتاب عند الحديث عن المحور الثاني منه.

٣. علم الرجال والعلوم الأخرى، العلاقة والارتباط

من طبيعة العلوم أن تتداخل في بعض دوائرها وتتفرّق في أخرى، ومن أسباب ذلك أنها كانت في بداياتها ذات منشأ واحدٍ تدور مسائلها حول مركز واحد، وبعد ذلك تمايزت بعض المسائل عن الأخرى، وصارت تصبّ في إطار غير الذي تكوّنت فيه، فتطوّرت وتفرّعت عنها مسائل أخَر، الأمر الذي صنع منها علماً مجاوراً للعلم الأول، ومن الطبيعي أن تبقى بعض الأواصر بين هذين العلمين، هي ما نُعبّر عنه بالدوائر المشترَكة.

وعلم الرجال كبقيّة العلوم لا يشذّ عن هذه الرؤية، فهو على تماس وبعضَ العلوم الأخرى، التي لابد أن نستعرضها لنحدّد علاقتها به، حمايةً من تداخل العلوم واختلاط الموضوعات، وسعياً لتحديد مدى إمكانية خدمة هذه العلوم لبعضها.

٣.١. بين علم الرجال وعلوم الحديث والدراية

أوّل هذه العلوم التي ينبغي تبيين العلاقة بينه وبين علم الرجال هو علم الحديث والدراية[١]؛ نظراً للتداخل العميق بينهما، وبغية الوقوف على هذه العلاقة لابدّ من التعرّف على علم الدراية أوّلاً، فقد عرّفه علماء الحديث بأنه: «العلم الذي يبحث في سند الحديث ومتنه وكيفيّة تحمّله وآداب نقله»[٢].

---

(١) ذهب بعضهم ـ كالشيخ هادي آل راضي في دروسه الصوتية المسجّلة (الدرس رقم ١) ـ إلى أنّ علم الحديث ليس علماً، بل هو مجرّد اصطلاحات، وهذا كلام فيه الكثير من المناقشة ليس محلّها هنا.

(٢) محمد بن الحسين بن عبد الصمد، الوجيزة في علم الدراية: ٥٣٤.

فالعنصر الجامع بين علم الدراية وعلم الرجال هو «السند»، فهو محطّ نظر الدرائي والرجالي؛ إلا أنَّ الدراية تلاحظ السند بصورته الكلّية، لتعطي تقويماً عاماً للخبر الذي أوصله إلينا هذا السند، وبعبارة أخرى: هي تعطي المعايير التي من خلالها تُعرف قيمة السند، ومن ثمّ قيمة الخبر؛ فمعيار الخبر الصحيح مثلاً: أن يتصل سنده إلى المعصوم بنقل العدل الضابط عن مثله في جميع الطبقات..[1]، فعلم الحديث والدراية هنا حدّدا معيار وصف الصحّة.

أما علم الرجال فيتركّز نظره على الوحدات المكوّنة للسند ـ وهم الرواة ـ فيبحث عن قيمة هذه الوحدات، ويحدّد اعتبارها واحدةً واحدة إلى آخر سلسلة السند، كما أنّ الناقد الحديثي لا يستطيع تصنيف هذا الحديث أو ذاك في عداد الصحيح أو الحسن إلا من خلال مراجعة المنجز الرجالي؛ لأنّ هذا المنجز هو الذي يوفّر لي المعلومات عن حالة الرواة، والتي على أساسها يتمّ تصنيف الأحاديث في العادة.

وعلى هذا، فلعلم الرجال أثرٌ بيّن على علم الحديث والدراية؛ فهو أحد مصادر الدراية الموصلة للنتائج المرجوّة، فقيمة كلّ راوٍ حُدِّدت في علم الرجال سوف تلعب دورها في النتيجة النهائية لتقويم الخبر في علم الحديث والدراية من الناحية الميدانيّة.

٢.٣. علما الرجال والتراجم، وحدة الأصل وملتقى المنبت

يهتمّ علم التراجم بدراسة الشخصيّات التاريخية والمعاصرة من جميع جوانبها: حياتها، إنجازاتها، نضالها السياسي والاجتماعي، مؤلّفاتها، مواقفها.. في حين يقوم علم الرجال بدراسة شخصيّات محدّدة، وهي الواقعة في سلسلة سند الأحاديث النبوية وأحاديث أهل البيت والصحابة و.. للخروج بنتائج تساعد في توثيق النصّ الشرعي، فعلم التراجم أشمل نظريّاً ـ من حيث السعة ودائرة التغطية ـ من علم الرجال، وإن كان بينهما عموم

(١) حسن بن الشهيد الثاني، معالم الدين وملاذ المجتهدين: ٢١٦.

وخصوص من وجه من الناحية العمليّة، إذا أردنا استخدام تعابير المناطقة.

كما أنّ غاية علم التراجم مختلفة عن غاية علم الرجال الذي يصبّ نظره على قيمة الراوي والمعلومات المتوفّرة حوله بما يؤمّن مادّةً مساعدة على تقويم رواياته ومنقولاته، فموضوع علم الرجال هو الرجل من حيث هو راوٍ، أمّا موضوع علم التراجم فهو الرجل من حيث هو شخصيّة تاريخيّة مرموقة أو شبه معروفة ولها نحو حضور تاريخي، فالنسبة ـ كما قلنا ـ هي العموم والخصوص من وجه، فقد يكون الراوي شخصيّةً معروفة، وقد لا يأتي ذكره سوى في سندٍ واحد لرواية واحدة في مصدر واحد عبر التاريخ، وقد تكون الشخصية المعروفة راويةً وقد لا تكون.

ولو رجعنا لعلم الرجال عند الإماميّة في الحدّ الأدنى، سنجده ـ في بعض حقبه الزمنيّة على الأقلّ ـ مستقراً في رحم علم التراجم، ولم يُفصل بينهما بشكل واضح ونهائي وصريح إلا مع الحرّ العاملي (١١٠٤هـ)، وذلك في كتابه: «أمل الآمل في علماء جبل عامل»، فقد خصّص العاملي هذا الكتاب للحديث عن علماء جبل عامل لأسباب ذكرها[1]، وبعده جاء عبد الله أفندي فصنّف كتابه المعروف بـ «رياض العلماء»، ثم لحقهما سائر المصنّفين في هذا المجال كالخوانساري في روضات الجنّات والأمين العاملي في أعيان الشيعة والطهراني في طبقات أعيان الشيعة وغيرهم. وقبل هذا كانت كتب الرجال مختلطةً ـ في الجملة ـ بكتب التراجم، فلك أن تراجع في ذلك: منتجب الدين الرازي (٥٨٥هـ) في كتابه «الفهرست»، وابن شهرآشوب المازندراني (٥٨٨هـ) في كتابه «معالم العلماء»؛ فقد ذكرا علماء وشعراء شيعة ممّن لا علاقة له بشأن الرواية، تماماً كما ذكرا من له دور في الحديث والأسانيد.

وهكذا الحال مع العلامة الحلي (٧٢٦هـ) في «خلاصة الأقوال في علم الرجال»؛ فقد ذكر كلّ ما نُقل عن الرواة والمصنّفين مما وصل إليه عن المتقدّمين، كما ذكر أيضاً أحوال

---

(١) راجع: الحرّ العاملي، أمل الآمل في علماء جبل عامل ١: ٩.

المتأخّرين والمعاصرين ممّن قد لا يكون له دورٌ أساس في الأسانيد وجهات الرواية والتحديث[١]، وكذلك أيضاً ابن داود الحلي (٧٤٠هـ) في كتابه «الرجال»؛ فقد ذكر في كتابه العلامةَ الحلي[٢]، وذكر نفسَه، وغيرَهما من المعاصرين، وهي أسماء ولو كان لها نحوٌ من الدخول في مجال الحديث والسند، إلا أنّ جهات البحث فيها تتركّز ـ بشكل أكبر ـ على التراجم والمؤلّفات والمنجزات العلميّة.

إذن، فثمّة وشائج تربط بين هذين العِلمين تدعو الرجاليين لإعادة الاستفادة من علم التراجم في العملية الرجالية؛ بعد القطيعة التي حدثت جرّاء فصلهما عن بعضهما بعضاً، وهذه ليست دعوة لإعادة دمجهما مرةً أخرى، إنما هي دعوة للتواصل والاستفادة في دائرة الرواة على الأقلّ، بحيث يراجع الباحث الرجالي المعاصر ليس فقط ما كتب حول الراوي في المصنّفات الرجاليّة، وإنّما ما جاء حوله في كتب التراجم والتاريخ وأمثالها.

٣.٣. من علم الأنساب إلى علم الرجال، علاقات التواشج

هناك علاقة وثيقة بين علم الرجال وعلم الأنساب؛ فواحدةٌ من وظائف علم الرجال ـ كما تبيّن أعلاه ـ هي تحديد الهوية الشخصية للراوي عبر ضبط نَسَبه، وهذا من مختصّات علم الأنساب الذي يُتعرف منه أنساب الناس؛ وكلّما كان الرجالي عالماً بالنسب كان هذا مدعاةً ـ عند بعض العلماء ـ لتقديم قوله على قول غيره فيما لو تعارضت أقوال الرجاليين، كما يحدث بين الشيخ الطوسي (٤٦٠هـ) والشيخ النجاشي (٤٥٠هـ)، فقد صرّح مجموعةٌ من الرجاليين أنّ قول النجاشي هو المقدّم في حال التعارض، وعزا السيد بحر العلوم (١٢١٢هـ) هذا إلى عدّة أسباب منها: «استمداد هذا العلم[٣] من علم الأنساب والآثار وأخبار القبائل والأمصار، وهذا مما عُرف للنجاشي (رحمه الله) ودلَّ عليه تصنيفه فيه

---

(١) العلامة الحلّي، خلاصة الأقوال في علم الرجال: ٤٣.

(٢) ابن داود الحلي، كتاب الرجال: ٧٥ ـ ٧٨.

(٣) أي علم الرجال.

واطّلاعه عليه، كما يظهر من استطراده بذكر الرجل ذكر أولاده وأخوته، وأجداده وبيان أحوالهم ومنازلهم حتى كأنّه واحد منهم»[١].

وسوف يأتي ـ بحول الله ـ بالتفصيل الحديثُ عن الموقف في حالات تعارض الرجاليّين ومواقفهم، خاصّة ما قيل من تقديم قول النجاشي على قول الطوسي، وسيتمّ تفنيد ذلك بوصفه قاعدةً، لكنّنا نعرض الآن صورةً تمهيديّة للتعريف فحسب.

وممّن اهتمّ بهذا العلم ـ أي الأنساب ـ مؤخّراً وأعاد إحياءه من جديد، مجموعةٌ كبيرة من الشخصيات، أكتفي بذكر السيد شهاب الدين المرعشي النجفي (١٤١٠هـ) منها.

إذن، فنحن بحاجة إلى علم الأنساب ومصادره القديمة لتطوير معطياتنا في علم الرجال، فقد نجد فيما كتبه النسّابة معلوماتٍ تساعدنا على تحديد هويّة بعض الرواة، فلماذا لا نعيد الاستفادة من هذا العلم في المجال الذي يخدمنا فيه؟! رغم عدم كون علم الأنساب مطابقاً لعلم الرجال في الهويّة والهدف.

٤.٣. علم الرجال وعلم المصنّفات، علاقات تاريخيّة وطيدة

يتناول علم المصنّفات والفهارس كلَّ ما يتعلّق بالمصنّفات والمخطوطات ونُسَخ الكتب ومتابعتها، والشيء الملفت في علاقة هذا العلم بعلم الرجال أنّ المصنّفات الرجالية الأولى عند الإماميّة كان مهمّها كتب فهارس ومصنّفات، وهذا واضحٌ جليّ من مقدّمة كتابي «فهرست» النجاشي، و«فهرست» الطوسي؛ حيث كان القصد من تأليفهما ـ أو أحدهما على الأقلّ ـ الردّ على بعض من انتقد الشيعة بأنهم لا مصنّفات ولا كتب لهم؛ وهاتان المقدّمتان تعطيان تصوّراً أنّ علم الرجال الشيعي في القرن الخامس الهجري ـ وهو عصر ازدهاره قديماً عند الإمامية ـ ولد من رحم علم المصنّفات، ولك أن تراجع في ذلك كتب تلك الحقبة.

وكأنموذج على ذلك «فهرست النجاشي» في سرده كتب مَنْ تَرجم لهم، وأحياناً

---

(١) بحر العلوم، رجال السيّد بحر العلوم (الفوائد الرجالية) ٢: ٤٦.

عشرات الكتب، فهذا الحسين بن سعيد الأهوازي ـ على سبيل المثال ـ يقول فيه النجاشي: «..وكُتُب ابني سعيد[١] كُتُبٌ حسنة معمول عليها، وهي ثلاثون كتاباً: كتاب الوضوء، كتاب الصلاة، كتاب الزكاة، كتاب الصوم، كتاب الحج، كتاب النكاح، كتاب الطلاق، كتاب العتق والتدبير والمكاتبة، كتاب الأيمان والنذور، كتاب التجارات والإجارات، كتاب الخمس، كتاب الشهادات، كتاب الصيد والذبائح، كتاب المكاسب، كتاب الأشربة، كتاب الزيارات، كتاب التقية، كتاب الردّ على الغلاة، كتاب المناقب، كتاب المثالب، كتاب الزهد، كتاب المُرُوّة، كتاب حقوق المؤمنين وفضلهم، كتاب تفسير القرآن، كتاب الوصايا، كتاب الفرائض، كتاب الحدود، كتاب الديات، كتاب الملاحم، كتاب الدعاء..»[٢].

هذه هي علاقة هذين العلمين (الرجال والفهارس) على مستوى النشأة. وهناك علاقة أخرى على مستوى هدف علم الرجال الذي اتضح مما سبق؛ فمن خلال المعطيات التي يقدّمها لنا علم المصنّفات يمكننا أن نرجّح خبراً على آخر، كأن يكون راويان مشترِكان في الاسم ولكن لأحدهما كتابٌ في «الحج» مثلاً وهو ثقة، وللآخر كتاب في «الصلاة» وهو غير ثقة، فإذا ورد خبر يتعلّق بالصلاة عن هذا الراوي المشتَرَك فهذا مرجِّح لعدم قبول الخبر؛ لأنّه يرجّح أن يكون هو الراوي غير الموثق، وهذه النتيجة توصّلنا إليها من معطيات علم المصنّفات وعلم الرجال معاً.

ولعلم المصنّفات فوائد جمّة على مستوى القراءة التاريخية للعلوم، فيمكن التعرّف من خلال هذا العلم على سياقات تكوّن بعض العلوم وتطوّرها وتنامي الموضوعات العلمية؛ وذلك عبر مراجعة كتب المصنّفات وملاحظة وفرة المؤلّفات حول موضوعٍ ما في عصرٍ ما، فلو وجدنا أنّ كثيراً من تأليفات موضوع البيع ـ مثلاً ـ كانت في قرنٍ ما، فهذا يعطي مؤشّراً تاريخياً في مصلحة هذا الموضوع.

---

(١) يقصد الحسن بن سعيد وأخيه الحسين.

(٢) رجال النجاشي: ٥٨.

وممّن برز في هذا العلم (الفهارس والمصنفات) في الحقبة المتأخّرة: العلامة المجلسي (١١١١هـ)، والمحدث حسين النوري (١٣٢٠هـ)، والشيخ آغا بزرك الطهراني (١٣٨٩هـ)، والسيد المرعشي النجفي (١٤١٠هـ) وغيرهم.

كانت هذه خلاصة موجزة جداً حول التعريف الإجمالي بهذا العلم نكتفي بها، ومن أراد التفصيل فيمكنه مراجعة ما كتب في هذا المضمار، فلسنا ممّن يؤمن بالتوسّع في مثل هذه البحوث.

الفصل الأوّل

علم الرجال

الهويّة، الجدوى، الحاجة، والشرعيّة

مقدّمة

قلنا بأنّ البحث في اعتبار علم الرجال وقيمته يكون تارةً في الاعتبار المعرفي، وأخرى في الاعتبار الشرعي والأخلاقي. والاعتبار المعرفي هو الذي يبحث فيه عن أهم مسألة في هذا العلم، وهي مدرك ومستند حجيّة قول الرجاليّين، وسوف نحاول هنا الحديث أوّلاً عن الاعتبار المعرفي، ثم نُلحقه بالاعتبار الشرعي والأخلاقي إن شاء الله.

وإذا تحدّد الاعتبار المعرفي ولم يكن هناك مانع شرعي أو أخلاقي لهذا العلم، فإنّ طبيعة الاعتبار المعرفي هي التي ستحدّد لنا منهج تعاملنا مع الموروث الرجالي والوثائق الرجاليّة، ومنهج وصولنا إلى الأحكام الرجاليّة، الأمر الذي سوف نشرحه بالتفصيل لاحقاً بعون الله.

ولابدّ لنا من بيان أنّ الحديث عن مدرك حجيّة قول الرجالي يغدو أهمّ ومنفتحاً بناءً على الاتجاه الرجالي القائم على الأخذ بوثائق السابقين، أمّا على الاتجاه الرجالي القائم على الاجتهاد المباشر، والذي يجعل وثائق السابقين بمثابة القرائن لا الأدلّة، فإنّ البحث تكون مساحته أضيق بعضَ الشيء. وسوف يأتي التعرّض لهذا الموضوع لاحقاً بعون الله تعالى.

المحور الأوّل

الاعتبار المعرفي لعلم الرجال

أو حجيّة الوثائق الرجاليّة

تمهيد

يقوم علم تفكيك السند على أدوات ترجع في غالبها إلى الاعتماد على كلمات قدامى ـ وأحياناً متأخّري ـ علماء الرجال والجرح والتعديل، فالتوثيق والتضعيف وبيان الطبقة وتمييز المشتركات و.. عناصر أساسية في تفكيك الأسانيد وتحليلها، ويشكّلُ قولُ الرجاليّين عنصراً أساسيّاً فيها.

ورغم ظهور اتجاهات عديدة في التراث الإسلامي عند الطوائف كافّة، تحاول تخطّي وثائق ومعطيات علم الرجال، إلا أنّ هذا العلم، وما يقدّمه من معلومات، ظلّ حاضراً بدرجةٍ أو بأخرى، ليس من الضروري لجانب التوثيق والتضعيف فقط، بل لجوانب أخَر تهمّ الباحثين في دراسة أسانيد الروايات والأحاديث.

وفي تاريخه ـ ورغم ذلك ـ تعرّض هذا العلم لحملات نقديّة كشف بعضها عن عدم جدوائيته تارةً، وأخرى عن عقمه الذاتي وأنه غير قادر على أن يمدّنا بنتائج مهمّة ومفيدة، وثالثة عن ضرورة حذفه والتخلّي عن الاعتماد عليه، لوجود نتائج لا يمكن تحمّلها قد تنجم عن اعتماده أساساً في تقويم الحديث.

ومع تطوّر هذا العلم، شهدنا ظهور نظريّات عديدة داخله حاولت تخطّي بعض المشاكل التي عانى منها المحدّثون والفقهاء مع قضايا السند، في رغبة واضحة لتجاوز بعض السلبيّات الناجمة عن الاعتماد الحرفي على وثائق هذا العلم. وعلى سبيل المثال شهدت القرون الخمسة الهجرية الأخيرة تنامياً تصاعدياً لنظريات داخل هذا العلم تخفّف

من تأثيراته السلبية وتجعله أقدر على الحفاظ على النصوص الحديثية، لهذا وجدنا الوحيد البهبهاني (١٢٠٥هـ) على الصعيد الإمامي يقدّم في تعليقته الشهيرة على منهج المقال، نظريّات كثيرة تهدف للحيلولة دون هدر الروايات، وكأنّه يريد أن يقول للإخباريين بأنّ المدرسة الأصوليّة يمكنها حماية الحديث الشيعي من الانهيار، فلا يَبْقَيَنّ تاريخ مدرسة السند منذ العلامة الحلي وحتى صاحبي المدارك والمعالم، عنصراً مُقلقاً لكم من الأصوليّين.

وعلى أية حال، فقد كان لبعض الفترات الزمنية دور في تعرّض علم الرجال للنقد والتشكيك، أبرزها من طرف الاتجاهات الداعية للوثوق بالمصادر الحديثية، مثل إخباريّي الشيعة، فقد شنّ هؤلاء نقداً على هذا العلم هدفوا منه تعريته وكسر عناصر القوّة فيه، لكن لا بهدف هدر الأحاديث، بل على قاعدة ثبوتها، فعملوا من حيث لا يشعرون على كسر هيبة واحدٍ من أهمّ علوم محاكمة الحديث في الإسلام.

لكنّ فريقاً آخر، ظهر هذه المرّة مع المستشرقين وأنصارهم أو المتأثرين بهم في الداخل الإسلامي (وفريق آخر سيأتي الحديث عنه)، وكان هدفه توجيه ضربة لهذا العلم تحول دون احتكاره معايير تقويم النصوص، فاتّهم هؤلاء علماءَ المسلمين بأنهم مارسوا جموداً على وثائق علم الرجال، ولم يحاولوا الاجتهاد، ولم تكن عندهم جرأة نقد الجيل الأوّل من الرجاليّين، فتُلُقِّيَت كلمات قدماء المحدّثين والرجاليين وكأنّها نصوص معصومة.

هذا كلّه فعّل من ملفّ هام صار يأخذ أولويةً ـ يوماً بعد يوم ـ في علم الرجال، فتكوّنت شيئاً فشيئاً عقليّة تقعيدية في هذا العلم، وأخضعت معاييره العامّة للنقد والتمحيص، فظهر علم كلّيات الرجال في القرون الأخيرة؛ لينظّم الفكر الرجالي من جهة، ويقعّده من جهة ثانية، ويحميه من ناحية ثالثة. وهناك تناول علماء الرجال مجمل قواعدهم العامّة تحت عنوان التوثيقات الخاصة، والتوثيقات العامّة، وقواعد تمييز المشتركات، وخواص المصادر الرجالية القديمة وغير ذلك من الأبحاث المهمّة.

ويظلّ واحدٌ من هذه الأبحاث هو الأهمّ والأخطر والأكثر حساسية، وهو البحث عن أصل اعتبار هذا العلم وأصل اعتبار توثيقات وتضعيفات وكلمات علماء الرجال؛ لأنّ هذا البحث هو الذي يدفعنا للسير مع هذا العلم ومواصلة المسيرة معه أو تركه في أوّل الطريق والتخلّي ـ ولو النسبيّ ـ عنه في صورته القائمة.

إذا استبعدنا كلمات مثل الحركة الإخبارية ذات النزعة الوثوقية، ومثل الحركة النقديّة الاستشراقيّة ذات النزعة التشكيكيّة، سنجد أنّ الأغلبية الساحقة من الذين ولجوا موضوع قيمة المعلومات الرجالية.. قد ولجوه بعقليّة الثبوت المسبق لهذه القيمة، حيث كان هدفهم فقط إبداء تكييف أو تخريج علمي وفق القواعد العقلائية ومعايير الفقه الإسلامي وأصوله، يضمنان بقاء حياة ووجود هذا العلم؛ لهذا لا نكاد نعثر على عالم من أولئك الذين بحثوا هذا الموضوع قد شكّك في قيمة البحث الرجالي بهذا المعنى.

بدورنا، سوف نتناول ـ بعون الله تعالى ـ هذا الموضوع الذي نعتقد أنّه الأهم على الإطلاق في دراسة الأسانيد من زاوية الوثائق الرجاليّة، بل ومنهج دراستها من الناحية العمليّة، فهل ـ يا ترى ـ نجح العلماء المسلمون في شرعنة هذا العلم؟ هل استطاعوا تقديم تبريرات معقولة للاعتماد على مصادره؟ هل التراث الإسلامي نفسه في هذا المجال يسمح بهذه المبرّرات ويقدر على تحمّلها أو لا؟ وهل هناك فرق بين التراث الشيعي والسنّي في هذا المجال؟

وعلى طريقتنا، سوف نستعرض ـ بحول الله تعالى ـ النظريّات التي طُرحت في مدرك ومستند حجية واعتبار قول الرجالي، ونقوّم كلّ نظرية على حدة، لنخرج بعد ذلك بنظريّتنا الخاصّة في هذا المضمار، إن شاء الله تعالى.

لكن الأهم من ذلك كلّه، أننا عندما نلج هذا البحث المهمّ والحسّاس، لا ينبغي أن نلجه ونحن نحمل عقليّتين:

أ ـ عقليّة من يريد مسبقاً هدر النصوص وإتلافها.

ب ـ عقليّة من يحكم مسبقاً بمبدأ الحفاظ على النصوص الحديثيّة.

إنّ أيّ واحدة من هاتين العقليّتين تعني أنّنا تحوّلنا إلى متكلّمين نهدف فقط لتبرير فكرةٍ ولدت مسبقاً من دون دليل، وإنما برغبات جامحة، أو بردّات فعلٍ متوتّرة، أو درءاً لخوفٍ جاء من مكان ما، أو بقناعات تشكّلت عفويّاً دون بحث أو تحقيق، فإذا كان أحدنا مستعداً للتخلّي عن ذلك كلّه، فليلج هذا البحث على الرحب والسعة، وإلا فليدعه وشأنه.

وأخيراً أريد الإشارة إلى أنّ المراد بالاعتبار المعرفي هنا هو الأعمّ من المعرفة العلميّة المنطقيّة والمعرفة القانونية الأصوليّة التي تعني الحجيّة، فليلاحظ هذا الأمر جيّداً.

مدرك حجيّة قول الرجالي، الاتجاهات والنظريّات

تعدّدت النظريّات التي أعطت أو فسّرت الوجه في حجيّة قول الرجالي، ومديات الرجوع المعرفي له، وهي تتزايد يوماً بعد آخر، نستعرض مهمّها ونحاول تحليله وتقويمه:

١. نظريّة الاستناد إلى حجيّة الشهادة (مرجعيّة البيّنة)

تذهب إحدى النظريّات المطروحة في تفسير وتبرير حجيّة قول الرجالي، إلى اعتباره حجّةً من باب الشهادة، فكما يؤخذ بقول الشهود عند القاضي بملكيّة زيد للمال الفلاني وعدم ملكيّة عمرو له، كذلك يؤخذ بشهادة عالم الرجال بأنّ فلاناً هو ابن فلان، أو أنّه عاش في الفترة الفلانية، أو أنه ثقة، أو أنّه كذاب، وبهذا يكون حجةً؛ لقيام الأدلّة على حجيّة الشهادة.

وقد أخذ بهذه النظريّة الشيخ حسن بن الشهيد الثاني وغيره[١]. وهو ما يظهر أيضاً من والده الشهيد الثاني في الرعاية، بوصفها إحدى الطرق إلى جانب الاستفاضة[٢]، وظاهر

(١) معالم الدين: ٢٠٤؛ ومنتقى الجمان ١: ١٦؛ والتفرشي، نقد الرجال ١: ١٥٣.

(٢) الرعاية لحال البداية: ٢١٨.

كلام المحقّق الحلي لزوم شهادة العدلين، حتى تثبت التزكية والعدالة في الراوي[1]، وبهذا ربما يمكننا تصنيف المحقّق الحليّ من أوائل من قال بهذا القول.

وقد استدلّ لهذه النظريّة بأنّ العدالة شرطٌ في الراوي، ولابدّ من العلم بها حتى نرتّب الآثار عليها، والبيّنة تقوم مقام العلم شرعاً وتغني عنه، أما غيرها فيتوقّف فيه؛ للحاجة إلى دليل[2].

وقد حاول صاحب المعالم تقديم مبرّر عقلاني تجربي لهذا التشدّد في اشتراط التعدّد والبيّنة، وهو كثرة وقوع الرجاليّين في أخطاء، وأحياناً تكون هذه الأخطاء فادحة، فعندما نشترط التعدّد فنحن نقلّص من فرص هذه الأخطاء، حيث يغدو من البعيد اجتماع اثنين على سهوٍ واشتباه وما شابه ذلك[3].

ويترتّب على هذه النظريّة في مدرك حجيّة قول الرجالي فتح باب علم الرجال وصيرورته علماً معتبراً معرفيّاً بالمعنى القانوني، أي أنّ الشرع اعتبره معرفةً وعلماً وأقامه مقام العلم في النتائج العمليّة، لكن ينجم عن هذه النظريّة نتائج على الجانب الآخر مثل أنّه لا يكفي في الحكم الرجالي المتعلّق بأحد الرواة أن ينقله لنا عالمٌ رجالي واحد، بل لابدّ أن يكون متعدّداً؛ لأنّ البيّنة متقوّمة بالتعدّد، كما لابدّ أن يكون عادلاً للسبب عينه، وهذا ما يصعّب نسبيّاً فرص التأكّد من كثير من المعلومات الرجاليّة المنقولة في تراث المسلمين، خاصّةً عند الشيعة الإماميّة.

وقفات نقديّة مع مرجعيّة حجيّة الشهادة

لقد نوقشت هذه النظرية ـ وتناقش ـ من جهات عدّة، وذلك:

---

(١) معارج الأصول: ٢١٦.

(٢) معالم الدين: ٢٠٤؛ ومنتقى الجمان ١: ١٦.

(٣) راجع: الشيخ حسن، منتقى الجمان ١: ١٨.

١.١. ثبوت الوثاقة بغير البيّنات فقهيّاً

ما نعتبره إشكالاً مبنائيّاً، وهو أنّه قد ثبت في علم أصول الفقه عدم اشتراط العدالة في الراوي، وإنما يكفي فيه الوثاقة، والوثاقة ـ بل حتى العدالة على قول ـ يمكن إثباتها بغير طريق البيّنة والشهادة التي تحتاج إلى تعدّد و.. وذلك لما قلناه مفصّلاً في الأصول من حجيّة خبر الثقة في الموضوعات بلا حاجة إلى التعدّد الموجود في البيّنة[١].

وهذه المناقشة نسجّلها لنقد اشتراط البيّنة بما تحمله من خصوصيّات لزوميّة وشرطيّة، تمنع ما هو أقلّ منها. وبتعبير آخر: هذه الملاحظة تنتقد عدم سماح هذه النظريّة بأقلّ من شاهدين في إثبات التوثيق أو التضعيف؛ فإذا لم تكن مشكلة في الأخذ بشهادة الاثنين، فلماذا كانت هناك مشكلة في الأخذ بشهادة واحد؟! الأمر الذي يحتاج إلى تفسير يحصر مرجعيّة قول الرجالي بمنظومة البيّنة وشروطها.

وأعتقد أنّه لذلك حاول الشيخ حسن أن يقدّم مبرّراً عقلانياً لهذا الموضوع، وهو تقلّص احتماليّة الخطأ مع أخذ شروط البيّنة في نهج التعامل مع معطيات الرجاليّين، لكنّ هذه الرؤية لا توضح لنا أنّ هذا التقلّص هل يُلغي احتمال الخطأ بتحقّق شروط البيّنة أو لا؟ فإذا ألغاه كان المرجع في الحقيقة هو حصول العلم والاطمئنان بما قاله الرجالي لا البيّنة بعنوانها، وإذا لم يحصل العلم فما هو الفرق بين رتبتي احتمال الخطأ في شهادة الرجالي بين أن يكون واحداً او متعدّداً وأن يكون ثقة أو عادلاً؟! هذا ما يحتاج لتفسير أيضاً.

يُشار إلى أنّ هذه الملاحظة التي نسجّلها هنا متفرّعةٌ على القول بحجيّة خبر الثقة الظنّي ولو في الموضوعات، أمّا لو قلنا بانحصار حجيّة الأخبار بالاطمئنان بمفاد الخبر، كما هو الحقّ وفق ما بحثناه في كتابنا (حجيّة الحديث)، فإنّ الإشكال يختلف تماماً كما هو واضح.

٢.١. صعوبة شروط البيّنة وانهيار علم الرجال

إنّ الأخذ بهذه النظرية يلزم منه عدم الأخذ بما يُدلي به أحد علماء الرجال ـ مثل

---

(١) انظر: حيدر حبّ الله، الحديث الشريف، حدود المرجعيّة ودوائر الاحتجاج ٢: ١٣٩ ـ ١٨٦.

النجاشي ـ لوحده؛ لأنّ من شرط البيّنة شرعاً أن تكون متعدّدةً، والحدّ الأدنى فيها هو الاثنين[١]، وإذا أسقطنا الأخذ بقول أحد الرجاليّين لزم انهيار التوثيقات والتضعيفات إلا ما ندر.

وهذا الإشكال ـ بصرف النظر عن وروده في علم الرجال الإمامي دون السنّي؛ لكثرة علماء الرجال السنّة القدماء ـ يفترض سلفاً لزوم عدم هدر الروايات، ولكنّه ليس بإشكال، فإذا قام الدليل على هذه النظرية هنا، ولم يسمح بغيرها، فلابدّ من الأخذ به، وإلا كيف يجوز الأخذ بشهادة عالم رجالي واحد مع عدم ثبوت دليلٍ على حجيّة هذه الشهادة؟!

أعتقد أنّ هذا النوع من الأدلّة بعيدٌ عن العلمية والأكاديمية في الطرح، وينطلق من هواجس نفسيّة أكثر من انطلاقه من معطيات علميّة، فقيمة الروايات متفرّعة على مثل هذه الأبحاث سلباً وإيجاباً، وليس العكس، وسيأتي مزيد بيان.

٣.١. ازدواجيّة كفاية الوثاقة في الرواية دون التوثيق

إنّ تزكية الرواة إنّما جاءت بمثابة شرط للعمل بروايتهم، والمفروض أنّه يُقبل في الرواية نفسها نقلُ شخصٍ واحد، فلو روى لنا زرارة رواية قبلناها، ويُعمل بالرواية ولو كان لها طريق واحد بالاتفاق، فكيف كان العمل بأصل الرواية يكفي فيه نقل شخص واحد، والعمل بها هو الأصل، أما تزكية الراوي الوارد في سند هذه الرواية ـ وهو أمر فرعي قياساً بالرواية نفسها ـ فيحتاج إلى اثنين، فهذا ما يلزم منه زيادة الفرع على أصله في الاشتراط[٢].

وقد أُجيب عن هذه المناقشة بأنّه لا مانع من زيادة الشرط على مشروطه، والأصل على فرعه أو الفرع على أصله، وإنما هذا نحو قياس. بل قد ألمح صاحب المعالم إلى أنّه قد يُفهم هذا الكلام من بعض علماء أهل السنّة الذين صرّحوا بالاستناد إلى القياس لإثبات كفاية

(١) الإيرواني، دروس تمهيدية في القواعد الرجاليّة (القسم الثاني): ١٩٢.

(٢) انظر: منتقى الجمان ١: ١٦؛ ومعالم الدين: ٢٠٤.

الواحد في تزكية الراوي. وعليه فأيّ مانعٍ عقلي أو شرعي في أن يكون أصل الرواية يكفي فيه نقل العدل، أما إثبات عدالة الراوي ـ وهو ليس شرطاً في الرواية وإنما طريق إلى معرفة العدالة التي هي شرط ـ فلابدّ أن يكون بالاثنين؟[١]. ولدينا في الشريعة نماذج كثيرة يقبل فيها بما هو أقلّ خطراً.

يضاف إلى ذلك أنّ اشتراط التعدّد في شهادة عالم الرجال يترك أثراً على قوّة الظنّ بصدور الرواية، فكأنّنا بهذا الاشتراط ضاعفنا من القوّة الاحتمالية في الطريق الواحد للرواية، وربما نكون أضفنا له ـ بالقوّة ـ طريقاً آخر؛ فهذا يكشف عن التشدّد في أمر الرواية من خلال التشدّد في أمر إثبات سلامة رجال الطريق[٢].

والذي أفاده هذا المجيب صحيح، لا مانع منه بعد ضمّ أجزائه إلى بعضها، غاية الأمر أنّه لابدّ من تقديم تفسير للتمييز بين الرواية والتوثيق، يفرض استناد الأوّل للوحدة، أمّا الثاني فيلزمه التعدّد، فهل إطلاقات حجيّة خبر الثقة مثلاً لا تشمل قول الرجالي فيما تشمل قول الراوي، ولهذا التجأنا للتمييز أو أنّ في القضيّة مبرّراً آخر؟

٤.١. معضل قيامة علم الرجال الإمامي على فاقد شروط البيّنة!

إذا التُزم بأنّه يشترط في التوثيق الشهادة والبينة، وهي عبارة عن شهادة اثنين إماميّين عادلين (وفقاً للعقيدة الشيعيّة مثلاً)، كان معنى ذلك سقوط قيمة شهادة علماء الرجال الذين لا ينتمون إلى المذهب الإمامي الاثني عشري، مثل بني فضال الذين نقل لنا الشيخ أبو عمرو الكشي الكثير من شهاداتهم الرجالية، واعتمد عليها العلماء فيما بعد؛ وذلك لأنّهم كانوا فطحيّة[٣].

بل يمكن الترقّي في الإشكال ـ كما ذكره بعضهم[٤] ـ بأنّ علم الرجال الموجود في

(١) معالم الدين: ٢٠٤ ـ ٢٠٥؛ ومنتقى الجمان ١: ١٦ ـ ١٧.

(٢) منتقى الجمان ١: ١٧ ـ ١٨.

(٣) راجع: الإيرواني، دروس تمهيدية في القواعد الرجالية (القسم الثاني): ١٩٢.

(٤) انظر: محمد جعفر الشوشتري، منتهى الدراية ٥: ٨٦ ـ ٨٧ (الهامش رقم: ١).

التراث الشيعي الإمامي، والذي أتانا مع العلماء الأفذاذ ينتهي إلى رجلين: أحدهما النجاشي وثانيهما ابن عقدة الزيدي الجارودي الذي هو المرجع لعلماء الرجال القدامى، فإذا أسقطنا قوله؛ لعدم كونه إمامياً، مع اشتراط الإمامية في الشاهد، لم يبق سوى النجاشي، وحيث إنه واحدٌ فلا يؤخذ بشهادته وفقاً لهذه النظريّة، فتنهار التوثيقات وغيرها، وتذهب وتُهمل بذلك الأحكام الشرعيّة المدلول عليها بالروايات.

وهذا الكلام ـ بصرف النظر عن صحّة الصغرى التي فيه، وهي أنّ كلّ ما بأيدي الإماميّة من تراث رجالي يرجع إلى هذين الرجلين؛ فإنّ لنا ملاحظات على هذا الكلام سيأتي بحثها بعون الله تعالى ـ يعاني من المشكلة المتقدّمة، وهي أنه يفترض سلفاً وجود أحكام واقعيّة خالدة في الروايات التي بين أيدينا مما لم نصله بالقطع أو الاطمئنان أو نبلغه عبر القرآن الكريم.. وأنه لو لم نعط الحجية لقول الرجالي لضاعت هذه الأحكام، **وهذا الكلام:**

أ ـ لا نُحرز حصول صغراه وقد فصّلنا فيه في مباحث حجية السنّة في علم أصول الفقه[1]، وقلنا: إنّ السنّة الشريفة ليست كلّها مما يقدّم حكماً شرعياً أو مفهوماً دينياً، بل بعضها يكرّر ما جاء في القرآن، وبعضها يستدلّ على أمر ديني. كما أنّ جملة وافرة منها يمكن تحصيل الاطمئنان بصدوره بجمع القرائن وحشد نصوص الحديث عند المسلمين قاطبة. وكبرى مشاكل الفقهاء أنهم افترضوا الفقه الذي بين أيدينا مسلّماً، ثم تصوّروا أنّ أيّ اهتزاز قويّ فيه معناه أنّ منشأ الاهتزاز خاطئ، مع أنّ هذه الطريقة التي ترجع إلى ما يراه السيد الصدر[2] عنصراً نفسيّاً يمكن تبريره معرفيّاً على نظرية المذهب الذاتي للمعرفة، يفترض أن تكون عكسيّة؛ لأنّ هذا الفقه مبنيّ على تلك النظريات الكبرى، وليست هي مبنيّةً عليه، فكيف يمكن قلب الصورة؟!

---

(١) راجع: حيدر حب الله، حجيّة السنّة في الفكر الإسلامي، قراءة وتقويم: ٢٤٨ ـ ٢٥٤.

(٢) انظر: محمد باقر الصدر، مباحث الأصول ق٢، ج٢: ٩٣ ـ ٩٧.

ب ـ لو سلّمنا فغايته حصول الانسداد السندي، فيجب وضع نظريّات في حال الانسداد، كما فعل الانسداديّون، لا القول بأنّ الانسداد صار بمثابة فزاعة؛ فإن الواقع يُرضخ له إذا كان حقيقةً.

١.٥. إشكاليّة حصر مفهوم البيّنة بالمعنى القضائي

إنّ التزكية ونحوها ليست من باب الشهادة، وذلك أنّنا لو حلّلنا مفهوم الشهادة لوجدناه في الفقه الإسلامي عبارة عن الإخبار بصفة الغير وحالته في مقام الحكم، لإثبات حقٍّ للخالق أو للمخلوق بمحضر القاضي، وهذا كلّه عناصر غير متوفّرة إطلاقاً في شهادات علماء الرجال، فأين هو القاضي الحاضر في علم الرجال؟ وأين حقّ الخالق أو المخلوق؟ وأين هو الحكم القضائي الذي تقع الشهادة في سياقه؟[1].

هذا كلّه يعني أنّ الشهادة في الفقه الإسلامي مفهومٌ متقوّم بعناصر سياقيّة لا وجود لها في مجال إخبارات علماء الرجال، ومعه لا تكون أدلّة حجيّة الشهادة شاملةً لهذا المورد.

لكنّ هذه المناقشة يمكن الجواب عنها، بأنّ المستشكل أخذ فكرة الشهادة الواردة في باب القضاء، فانصرف ذهنه إلى ذلك الباب، مع أنّ المقصود هنا هو البيّنة، ومفهوم البيّنة لا دليل على ربطه شرعاً بباب القضاء على ما هو الصحيح. نعم، ذلك الباب من أبرز مظاهره لكنّه ليس عنصراً مقوّماً لمفهوم البيّنة والشهادة؛ ولهذا ذهب كثير من العلماء إلى عدم حجيّة خبر الثقة في الموضوعات، لكنّهم قبلوا فيها بحجيّة البيّنة، والموضوعات ليست خاصّة بباب القضاء، فهي أوسع منه بكثير. وقد وردت البيّنة في مسألة الهلال أيضاً، وفي مسألة الطعام المشكوك التذكية، وفي الوصيّة وبعض المعاملات، وعليه فهذه الشروط السياقيّة التي ذكرها المناقش هنا بوصفها عناصر مقوّمة للبينة، ليست كذلك.

١.٦. فقدان إفادات الرجاليّين شرط المشافهة في الشهادة!

ما ذكره الحرّ العاملي في الفائدة الثانية عشرة من خاتمة الوسائل، وتبعه المحقّق

---

(١) انظر: علي أكبر السيفي المازندراني، مقياس الرواة في كلّيات علم الرجال: ١٠١.

الكلباسي، من أنّه لو كانت تزكية الراوي على لسان علماء الرجال مندرجةً في باب الشهادة، لم يعد لتزكية الرواة معنى؛ لأنّ الشهادة لا تثبت بالكتابة أو بمجرّدها، فضلاً عن أن يكتب غير الشاهد شيئاً ينسبه إلى الشاهد الحقيقي[١].

وبعبارة أخرى: إنّ الموجود بين أيدينا من كلمات علماء الرجال ليس سوى كتبهم ونصوصهم المدوّنة، وهذه الكتب إما شهادة منهم بالتزكية أو هي نقل لشهادة من تقدّمهم ممّن عاصر الرواة:

أ ـ فعلى التقدير الأوّل، لا يثبت لها أيّ اعتبار؛ لفرض أنّ الشهادة لا يكفي فيها الكتابة، فلا يؤخذ بشهادة الشاهد التي يدلي بها مكتوبةً.

ب ـ وعلى التقدير الثاني، لا تكون كلماتهم شهادةً، بل نقلٌ للشهادة وبطريقة مدوّنة، وكيف يمكن الأخذ في باب البينة بإخبار شخص تدويناً أنّ فلاناً يشهد بالأمر الفلاني؟! فهذا مما لا يُقبل به في باب الشهادات.

لكن يُجاب عن هذه الملاحظة ـ بعد التسليم بكون كلمات علماء الرجال شهادةً موضوعاً بالمفهوم القضائي ـ بأنّه لا مانع من الإدلاء بالشهادة لسانياً أو كتبياً، ما دام النصّ المكتوب مما يُقطع بنسبته إلى الشاهد، وإنما يتحفّظ من الشهادة المكتوبة نظراً لعدم الوثوق في الغالب بنسبتها إلى الشاهد، وهذا أمرٌ منتفٍ في أكثر الكتب الرجاليّة التي عُلم صاحبها وعلمت نسبتها إليه بالتواتر القطعي، فلا معنى للتوقّف في شهاداتهم لمجرّد كونها مكتوبة، حيث لا دليل على عدم حجيّة الشهادة بالكتابة لو اُحرزت النسبة.

١.٧. انعدام العلم في إفادة الرجاليّ وانهيار معنى البيّنة

لقد اعتبر الفقه الإسلامي في الشهادة ـ غالباً ـ أن تكون عن علم، بحيث يحصل للشاهد علمٌ بما يشهد عليه، والنصوص والروايات في التشدّد في حيثية العلم واضحة،

(١) العاملي، تفصيل وسائل الشيعة ٣٠: ٢٩٠؛ والكلباسي، الرسائل الرجاليّة ١: ١٠٢.

وإذا طبّقنا هذا الأمر لا نجده ينطبق على علماء الرجال، أو لا نحرز انطباقه؛ فهل كان الطوسي والنجاشي أو البخاري وابن حنبل على علم ويقين بكلّ هذه المعلومات التي قدّموها لنا، مع أنّ الأغلبيّة الساحقة من المعلومات التي قدّموها لنا عن الرواة لم يكونوا معاصرين لأحداثها، فكيف حصل لهم العلم بها؟[١].

ولو عدنا إلى واقع التراث الرجالي، سنجد أنّه في حالات كثيرة يبني علماء الرجال على توثيق شخص لشهادة عالمٍ بوثاقته؛ فهذا الشيخ الصدوق كان يتبع أستاذه ابن الوليد في باب الرجال، كما صرّح بذلك، وفي كثير من الأحيان نجدهم ينقلون توثيق عالم رجالي لشخص، ثم يظهر من كلامهم الاعتماد على هذا التوثيق، وهذا الأمر نجده بشكل واسع النطاق في كلمات العلامة الحلي ومن بعده، حيث تراهم يكتفون بعبارة النجاشي أو ابن الغضائري؛ ويبنون عليها.

فمع هذا كلّه، ولا أقلّ مع عدم إحراز أنهم بنوا على العلم في هذه الوثائق التي قدّموها لنا، كيف يمكن الأخذ بما أدلوا به من باب حجيّة الشهادة؟!

وهذه الإشكالية واردة في الجملة لا بالجملة، فإنّ بعض تعابير الرجاليين وكلماتهم واضحة في انطلاقهم من حالة يقين عندهم، كما في توثيق الكشي لأصحاب الإجماع؛ فإنّ عبارته لا تكاد تشكّك الإنسان في أنّ وضوح هذا الأمر عنده بلغ حدّ حصول اليقين. وفي المقابل نجد بعض المواقف المتفرّقة يظهر منها أنّ الرجالي غير جازم بنحو القطع واليقين، لكنّه قامت عنده المعطيات الظنّية المعتبرة، وهذه حالات محدودة.

نعم عند الشك، قد يقال بأنّ الأصل لو أخبرني فلان بأنّ فلاناً ثقة أنّه عالم بوثاقته، ولا أقلّ من أنّ هذه هي الحالة الغالبة، لكنّه غير واضح؛ فإنّ الأصل هو صدقه الأخلاقي في قوله وثبوت ذلك عنده بدليل يبرّر له قوله هذا دون حاجة لذكر منطلقه، وهذا أعمّ من اليقين الوجداني واليقين التعبّدي.

---

(١) انظر: الفصول الغرويّة: ٢٩٩.

وبناءً عليه، ومع الإقرار بأصل هذه الإشكاليّة، لكنّه لا يجزم بسريانها إلى مطلق شهادات علماء الرجال، نعم مثل المتأخّرين قد لا يُعمل بكلامهم، أما غيرهم فيُعمل به، فهذا الإشكال يفضي إلى التفصيل بين الحالات التي ينتابنا فيها شكٌّ في حصول العلم عندهم بهذا الأمر، وبين غيرها، فلا نعمل في الموارد ذات النوع الأوّل بشهاداتهم، دون الموارد ذات النوع الثاني، وهذا يعني أنّ نظرية حجية قول الرجالي بملاك الشهادة لن تؤمّن قيمةً معرفيّة لمعطيات الرجاليّين دائماً.

يُشار إلى أنّ هذا الكلام هنا أوّلي جدّاً، وأما تحديد الجواب النهائي على هذا الموضوع، فسيأتي عند تحليلنا لمناهج الرجاليّين؛ لنعرف كيف كانوا يتوصّلون إلى نتائجهم إن شاء الله تعالى.

١.٨. إفادات الرجاليّين وشرط الحياة في الشاهد!

إنّ من شروط باب الشهادة أن يكون الشاهد حيّاً، فلو كان ميتاً فلا تُقبل شهادته؛ وبناءً عليه فإذا طبّقنا هذا الأمر على علماء الرجال سنجد أنّ شهادتهم ممّا يصدق عليه عنوان شهادة الميت، وهي غير مقبولة شرعاً[١].

وهذا الكلام غير صحيح؛ فإنّ شهادة علماء الرجال هي شهادة منهم حال حياتهم أمام الناس من خلال ما كتبوه، غايته هي شهادة وقعت خارجاً، ثم مات الشاهد بعد تحقّق الشهادة؛ وحصل لنا العلم بأنّه شهد حال حياته، وهذا ممّا لا ضير فيه. وقد ذكر بعض الفقهاء ـ مثل السيد الخوئي[٢] ـ أنّه لو شهد العدلان أمام القاضي، ثم ماتا، حُكم بشهادتهما؛ لإطلاق أدلّة حجيّة الشهادة، فإذا ألغينا في الشهادة والبيّنة أن تكون أمام القاضي، كما أسلفنا، صار يمكن الأخذ بشهادة علماء الرجال؛ لأنّهم شهدوا بنفس إصدار كتبهم.

---

(١) انظر: الإيرواني، دروس تمهيدية في القواعد الرجالية، القسم الثاني: ١٩٢.

(٢) الخوئي، تكملة منهاج الصالحين ٢: ٢٨.

نعم، هذا الكلام قد يتمّ لو توفّي العالم الرجالي، ثم طُبعت كتبه، فإنّ الشهادة هنا لم تقع إلا بعد الوفاة، لو سلّمنا بأصل وقوعها؛ لاحتمال أنّه لم يُرد النشر؛ فيُنظر أمرها حينئذٍ.

وعليه، فهذا الإشكال غير وارد.

١.٩. تخلخل شرط الحسيّة في شهادة الرجاليّ

وهو من الإشكالات الأساسيّة هنا، وحاصله أنّه لا يرتاب أحد أنّ الشهادة لا بدّ أن تكون عن حسّ أو ما هو في قوّة الحس وقريب منه، كأن يشهد بقتل زيد لعمرو؛ لأنّه رآه يقتله فعلاً، أو يشهد بعدالة صديقه الذي يلازمه، ونعرّف العدالة بأنّها ملكة، والمدرك هو ملاحظة ظواهر حاله التي تعطي انطباعاً بأنه عادل، أو يُشهد بأنّه زنى ولكن يعلم ذلك من حالته ووضعه الذي ضبط عليه ولو لم يُرَ الدخول حسّاً، بناءً على ما هو التحقيق، من كفاية ذلك في الشهادة على الزنا، وفاقاً لبعض الفقهاء[١].

لكن النظر في كتب الرجاليّين ووضعهم التاريخي يحول دون الحسيّة هذه، فالطوسي توفي عام ٤٦٠هـ أمّا أصحاب الإمام الباقر فتوفّوا في القرن الثاني الهجري، فأين هي الحسية أو القريبة من الحس؟ وبهذا تنهار نظريّة حجيّة قول الرجالي من باب الشهادة.

وهذا الإشكال سوف يتضح أمره بالتفصيل ـ بعون الله تعالى ـ عندما ندرس منهج علماء الرجال في الوصول إلى المعلومات التي أدلوا بها، وهل قام على الحدس أو الحس؟ فإنّ تحديد طبيعة المستندات والمناهج التي اعتمد عليها الرجاليّون له دور بالغ في تحديد مديات اعتبار قولهم، فهناك قدرٌ كبير من الترابط بين الموضوعين، وإن كانا موضوعين مختلفين، فما قد يستوحى من بعض الكلمات من أنه لا ترابط بينهما[٢]، غيرُ واضح.

---

(١) انظر: حيدر حب الله، دراسات في الفقه الإسلامي المعاصر ١: ٢٥٧ ـ ٣٠١؛ والخوئي، مباني تكملة منهاج الصالحين ١: ١٧٩ ـ ١٨٠؛ والتبريزي، أسس الحدود والتعزيرات: ٨٢ ـ ٨٤.

(٢) معين دقيق، السوانح العاملية في تنقيح القواعد الرجالية، الحلقة الأولى: ١٦٧، الهامش رقم: ١.

١٠.١. معضلة عدم إحراز التطابق بين الراوي ومورد الشهادة

ما ربما يُفهم من الملا علي كني[١]، من أنّه لو كان قول الرجالي حجّةً من باب الشهادة وسلّمنا به، إلا أنّه لا يُحرز ـ عبر البيّنة ـ أنّ من شهد الرجالي بتعديله هو عينه المسمّى الوارد اسمه في سند هذه الرواية أو تلك. أو حيث كان المشترك كثيراً جداً في الرجال، فإذا عدّل الرجالي شخصاً فلا يُعلم بالبيّنة أنّ من عدّله هو عينه الوارد في سند هذه الرواية، فلعلّه الشخص الثاني المشترك في الاسم معه، وعبر ذلك نعرف أنّ قيام علم الرجال على حجية الشهادة سوف يترك ثغرات لا حلّ لها.

ويمكن الجواب عن هذا الإشكال بأنّه في جملة من الموارد يحصل الاطمئنان والوثوق بتمييز المشترك، فهناك قرائن التمييز التي يُعتمد عليها[٢]، وإذا لم تحدث قرائن التمييز وثوقاً واطمئناناً فليلتزم بوقوع الإشكال، لكنّ مساحة هذه المشكلة ليست بالكبيرة جداً حتى تُسقط علم الرجال عن الاعتبار.

بل يلزم لو سرنا مع هذا الإشكال أن نطالِب الملا علي كني بإحراز وثاقة كلّ راوٍ في كلّ سند على حدة؛ لاحتمال أنّ الذي أحرزنا وثاقته يقيناً هو غير الذي وقع في هذا السند أو ذاك، وعليه فيكون الإشكال أوسع من نظريّة حجيّة البيّنة هنا.

١١.١. الإفادة الرجاليّة بين البيّنات وخبر الثقة في الموضوعات

ما ذكره السيد محسن الحكيم، من أنّ باب الشهادات هو باب الموضوعات الخارجيّة، لا الأحكام، وإخبار الرجالي هنا بالوثاقة وإن كان شهادةً بموضوعٍ خارجي، إلا أنّ لازمه ثبوت الحكم الشرعي الذي يرويه هذا الثقة، فيكون المورد من موارد الرواية دون الشهادة[٣].

---

(١) كني، توضيح المقال في علم الرجال: ٨١.

(٢) دقيق، السوانح العاملية: ١٧٠.

(٣) محسن الحكيم، حقائق الأصول ٢: ٢٠٧.

ومرجع هذه الإشكاليّة إلى بحث حجيّة خبر الواحد في الموضوعات، التي بحثناها مفصلاً ـ كما أشرنا آنفاً ـ في كتاب (الحديث الشريف حدود المرجعيّة ودوائر الاحتجاج)، وهناك استعرضنا نظريّة السيد محسن الحكيم هذه أيضاً، ومحصّل الإشكاليّة هو أنّ دليل حجيّة خبر الوثقة يشمل المقام، ولا معنى بعد ذلك لفرض مرجعيّة دليل حجية البيّنة؛ لأنّه سوف يُثبت ما هو ثابت الحجيّة من قبل، وتحقيق هذه النقطة سيأتي عند التعرّض لنظريّة حجيّة خبر الثقة في قول الرجالي.

إعادة تنويع إجمالي رباعي لإشكاليّات نظريّة البيّنة

كانت هذه أهم الإشكاليّات التي أثيرت وتُثار في وجه نظريّة حجية قول الرجالي من باب الشهادة، وقد تبيّن أنّ هذه الإشكاليّات على أربعة أنواع:

النوع الأوّل: ما يرجع إلى الاعتقاد بأنّ الأخذ بنظريّة الشهادة يلزم منه سدّ باب علم الرجال، ولهذا تسقط نظريّة حجية الشهادة هنا بوصفها المستند الوحيد لحجيّة قول الرجالي، وهذا ما يُفهم من الإشكال الثاني والرابع.

وهذا النوع من الإشكاليات يفترض سلفاً حجيّة قول الرجالي، ويسعى هنا للبحث عن مدركٍ لهذه الحجية، فيما المفروض أن لا يكون المنهج كلامياً، وإنّما هو فلسفيٌّ، وهو البحث عن مدرك حجية قول الرجالي مع افتراض أصالة عدم حجيّته حتى يقوم الدليل، فهذا هو المنهج العلمي السليم، بعيداً عن التهويل الإعلامي. **وعليه فهذا النوع من الإشكالات غير صحيح.**

النوع الثاني: ما يرجع إلى أنّ نظرية حجيّة الشهادة نفسها غير قادرة على الجريان في دائرة أقوال الرجاليّين حتى تثبت؛ لتقوّمها بسلسلة شروط شرعيّة وعقلائية غير متوفّرة في باب الرجال، فأيّ معنى بعد ذلك لإعطاء الحجيّة لقول الرجالي على أساس مدرك لا تتوفر عناصره في قول الرجاليّ نفسه، فهذا ليس مدركاً للحجيّة حتى يعطيها.

ومثال هذا النوع هو فقدان شرط العلميّة والحسيّة في أقوال الرجاليّين، ومن ثمّ

فالإشكال الخامس والسادس والسابع والثامن والتاسع، يرجع إلى هذا النوع. وقد قلنا بأنّ بعض هذه الإشكالات غير وارد، وبعضها الآخر ـ مثل إشكال العلميّة والحسيّة ـ سيأتي بحثه مفصّلاً قريباً إن شاء الله تعالى.

النوع الثالث: ما يرجع إلى أنّه إذا تخطّت نظريّة الشهادة المشكلات ذات النوع الثاني هنا، فلن تكون النظريّة الوحيدة الأفضل لصالح علم الرجال، حيث توجد نظريّة أخرى أكثر قدرةً منها وأكثر فسحة، وبإمكانها أن تقدّم الشرعيّة لعلم الرجال والقيمة الاعتباريّة، وهي نظرية حجية خبر الواحد الثقة، بناءً على القول بالحجيّة، ولو لم يفد الوثوق والعلم، وهذا ما يُفهم من الإشكال الأوّل والحادي عشر المتقدِّمَين.

وهذا النمط من الإشكالات، سيأتي تقويمه النهائي عند البحث عن هذه النظريّة البديلة المدّعى أفضليّتها هنا، وهي نظريّة حجية قول الرجالي من باب حجية خبر الثقة الظنّي، وسيتبيّن أنّها تعاني من مشاكل، فانتظر.

النوع الرابع: ما يرجع إلى فرض وجود شكل من أشكال المفارقة والتناقض الداخلي في هذه النظرية، كما يُفهم من الإشكال الثالث المتقدّم. وقد تقدّم عدم صحّة هذا اللون من الإشكالات.

وهكذا نعرف أنّ الموقف النهائي من نظريّة حجية الشهادة هنا متوقّف على تحديد الموقف النهائي من نظريّة حجية خبر الثقة في باب قول الرجالي:

أ ـ فإذا قُبل مبنى حجيّة خبر الثقة هنا، لم تعد هناك حاجة لنظريّة الشهادة؛ لأنّ مبنى خبر الثقة أوسع وأفضل من مبنى الشهادة في الكثير من الجوانب.

ب ـ وأمّا إذا رفض مسلك حجيّة قول الثقة في المقام، فهنا حالتان:

الحالة الأولى: أن يكون منشأ رفضها مشتركاً مع نظريّة حجية البينة، مثل إشكاليّتي العلميّة والحسية اللتين ستعاني منهما نظريّة خبر الثقة هنا، وفي هذه الحال ستنهار حجية خبر الثقة وحجية البينة معاً في باب قول الرجالي؛ لوحدة الإشكاليّة السارية فيهما معاً، كما سيأتي.

الحالة الثانية: أن يكون منشأ رفضها خاصّاً بنظريّة حجية خبر الثقة ولا يسري إلى حجية البيّنة، مثل ما لو قلنا بعدم حجية خبر الثقة في الموضوعات، وقبلنا شمول ذلك ـ أي عدم الحجيّة ـ للموضوعات التي ينجم عنها حكمٌ كليّ كالتوثيقات، ففي هذه الحال تنهار نظريّة حجية خبر الثقة هنا وتثبت حجيّة البيّنة، ويجب الالتزام حينئذٍ بمقتضاها وحدودها مهما كانت.

وبهذا يتبيّن أنّ نظريّة حجية الشهادة غير تامّة هنا على تقدير، و غير نافعة على تقدير آخر، وموقوفة على نتائج بحث مبنى حجية خبر الثقة على تقديرٍ ثالث، فليلاحظ جيداً.

٢ ـ نظرية الاستناد إلى حجيّة الإجماع والتسالم

يظهر من بعض العلماء ـ مثل المحقّق الغروي صاحب الفصول والفاضل الخاقاني[1] ـ أنّ حجية قول الرجالي جاءت من حجيّة الإجماع والتسالم؛ وذلك على أساس أنّ جميع العلماء منذ القديم وإلى اليوم قد تسالموا على الرجوع إلى الظنون الاجتهاديّة في علم الرجال، ولم ينكروا العمل بها؛ فيكون ذلك هو المستند للظنّ الرجالي ولنتائج علم الرجال.

وقد أورد الشيخ علي الخاقاني هذا المدرك كذلك في سياق إعطائه القيمة والاعتبار للظنون الرجاليّة في مجال تمييز المشتركات وتحديد الطبقات والأسماء والكنى والألقاب[2].

ومن شأن هذه النظريّة إذا أثبتت حجيّةَ الظنون الرجاليّة، أن تُثبتها بصرف النظر عن منشئها؛ من هنا قد يُدّعى إمكان العمل بالروايات الضعيفة السند الواردة في حقّ الرواة؛ نظراً لإفادتها الظنّ أيضاً ولو في بعض الأحيان، وربما لهذا ذكر المحدّث النوري في ترجمة

(١) انظر: رجال الخاقاني: ٢٢٤؛ والفصول الغرويّة: ٢٩٩؛ وراجع: الخوئي، معجم رجال الحديث ١: ٣٩؛ والداوري، أصول علم الرجال: ٢٤.

(٢) رجال الخاقاني: ١٠ ـ ١١.

عمران بن عبد الله القمي ما نصّه: «روى الكشي خبرين، فيهما مدح عظيم، لا يضرّ ضعف سندهما بعد حصول الظنّ منهما»[1].

تعليقات نقديّة على مرجعيّة الإجماع في حجيّة قول الرجالي

وهذه النظرية ـ إذا صرفنا النظر عن استقلالها عن غيرها أو لا[2] ـ لا يصحّ الاعتماد عليها؛ وذلك:

أوّلاً: نحن نشك في قيام الإجماع الحجّة على الظنون الرجاليّة؛ لأنّ الإجماع الحجّة هو الإجماع الكاشف عن سنّة المعصوم؛ ولهذا تُراعى فيه مسألة القرب من عصر النصّ؛ وإذا رجعنا إلى مسألة الاعتماد على الظنون الرجاليّة، نجد أنّ القدر المتيقّن منها هو اعتماد المتأخّرين من العلماء عليها بعد القرن الخامس الهجري، وبشكل أكثر دقّة ووضوحاً في القرن السابع الهجري وما بعد، فمنذ ذلك الزمان صارت المسائل الرجاليّة حاضرة بعنوانها، ويُعتمد على النتائج الرجالية الظنيّة، أما قبل ذلك فقد أثبتنا مفصّلاً في كتابنا «نظريّة السنّة في الفكر الإمامي الشيعي» أنّ الشيعة كانوا يعملون إلى أواسط القرن السابع الهجري بالخبر الموثوق، وأنّ رجوعهم إلى علم الرجال لم يكن من باب إعطاء حجيّةٍ مستقلة للبحث الرجالي، وإنّما من باب كونه يقدّم لنا معطيات تساعد على تكوين الوثوق بصدور الخبر، وأين هذا من حجيّة علم الرجال بنفسه؟!

فصغرى الإجماع المنتج هنا غير متوفّرة، ويكفي الشك وعدم إحراز الصغرى هنا؛ لأنّ

(١) المحدث النوري، خاتمة المستدرك ٨: ٢٧١.

(٢) إذ قد طرح الخاقاني فرضيّة رجوع التسالم المدّعى إلى الظنون الانسداديّة، فليراجع: رجال الخاقاني: ١٠ ـ ١١؛ وسيأتي أنّ هناك من طرح فكرة عمل أصحاب الأئمّة والمتشرّعة بالظنون الاجتهاديّة، وأنّه مدلول بعض النصوص الخاصّة، وذلك عند حديثنا عن حجيّة قول الرجالي من باب حجيّة خبر الثقة، حيث قد يدّعى أنّ مراد من يدّعي التسالم هو التسالم في عصر النصّ، ولو كان احتمال ذلك بعيداً من كلامه هنا.

الإجماع دليل لبّي يؤخذ فيه بالقدر المتيقّن.

هذا، وسوف يأتي التعليق على قول من قال بأنّ عمل أصحاب الأئمة، بل وتوجيهات الأئمّة أنفسهم، قاما على إعطاء الحجية للظنون الرجاليّة، فانتظر.

ثانياً: حتى لو صرفنا النظر عن المتقدّمين؛ فإنّ المتأخّرين أيضاً لم يتفقوا على اعتبار علم الرجال بإعطائه الحجية المستقلّة، فنحن نجد الإخباريين ـ وهم طائفة كبيرة من متأخّري الطائفة الشيعيّة ـ لم يعترفوا بهذا العلم؛ بل حتى غيرهم من الفقهاء، حيث نجد الكثير من الفقهاء لا يستحضر في أبحاثه وثائق علم الرجال بل يركّز على تصحيح النصوص من خلال النظم الحافّة والمُعينة، مثل الإجماع والشهرة وغيرهما، ويأخذ قول الرجالي من باب المعين لا أكثر؛ ومع هذا الوضع كيف نحرز انعقاد تسالم على إعطاء علم الرجال حجيّة مستقلّة ثابتة على نتائجه بوصفها معطيات ظنيّة؟!

ثالثاً: حتى لو سلّمنا صغرى الإجماع، فهو واضح المدركيّة بالنسبة للمتأخرين على الأقلّ؛ فقد بحثوا بأنفسهم في مستند حجيّة قول الرجالي، وانقسموا إلى مذاهب وفرق ونظريات؛ وفي مسألة من هذا النوع، كيف يكون الإجماع كاشفاً وحجّة؟!

هذا، وقد ذكر بعض المعاصرين، أنّ عملهم هذا لا يُحرز كونه وجهاً مستقلاً؛ إذ لعلّه من باب الشهادة، وربما من باب الاطمئنان، وثالثة من باب الرجوع إلى أهل الخبرة وهكذا، ومعه، فلا معنى للرجوع إلى تسالمهم[1].

وهذه المناقشة إن قصد بها ما قدّمناه في المناقشة الثالثة من هدم حجيّة الإجماع بالمدركيّة، فهي جيّدة، وإن لم تكن العبارة وافية جداً، وإن قصد أنّ هذه النظرية هنا، ليست وجهاً مستقلاً غير سائر النظريات الأخرى، فهذا يمكن مناقشته بأنّ إعطاء الحجيّة للظنّ الرجالي يختلف من ناحية السعة والضيق في نتائجه عن إعطاء الحجيّة من باب الشهادة أو خبر الثقة؛ ولهذا يمكن ـ وفقاً لهذا المسلك دون غيره من المسالك ـ الاعتماد على توثيق الرجالي

---

(١) معين دقيق، السوانح العاملية: ١٨٢ ـ ١٨٣.

لو أورث الظنّ ولو لم يكن الرجاليّ نفسه ثابت الوثاقة، أو الأخذ برواية توثيقية ولو كانت ضعيفة السند، كما حصل مع المحدّث النوري، وقد لا يمكن الاعتماد على الرواية الصحيحة السند التي توثق شخصاً أو على توثيق رجالي ثقة عدل لو لم يورث ذلك الظنّ، لسببٍ أو لآخر.

نعم، يمكن عودة هذا المسلك إلى نظريّة حجية قول الرجالي من باب حجيّة الظنّ على قانون الانسداد، وسيأتي، بل يحتمل أنّ من استند إلى الإجماع هنا كان ناظراً إلى تلك النظريّة أيضاً؛ بحيث إنه ـ كما يقول السيد الخوئي[1] ـ رأى الانسداد، ثم اعتقد الإجماع على حجيّة الظنّ في حال الانسداد، فادّعى الإجماع على حجيّة الظنون الرجاليّة. فهذا الاحتمال وارد، وإن كنّا نناقش حاليّاً هذه النظريّة بناءً على جعلها الظنّ الرجالي من الظنون المعتبرة الخاصّة لا المعتبرة بملاك الانسداد.

رابعاً: إذا صحّ الاستدلال هنا على حجية الظنون الرجالية، فلا يقتصر على مصادر الرجال الشيعيّة القديمة، بل ينفتح مجال توظيف كلّ مصادر الرجال والتاريخ والحديث الإسلاميّة، لكنّ هذا لا يعني صغروياً أنّ كلّ وثيقة رجاليّة تفيد الظنّ، فورود خبر ضعيف السند لا يعني ـ خلافاً للمحدّث النوري ـ أنه يفيد الظن، كما أنّ ورود خبر صحيح قد لا يعطي الظنّ أحياناً.

وهكذا الحال في شهادات علماء الرجال، فقد يُستفاد الظنّ من شهادة أحدهم ولا يستفاد من الآخر؛ تبعاً لجملة عوامل؛ فهذه النظريّة لا تساوي حجيّة ما يقوله الرجاليّون دائماً، بل حجيّة ما يحصل للرجالي المعاصر من ظنّ في نفسه، سواء أتاه من قول الرجاليّين أم من غيرهم. لكنّها على أيّة حال تحقّق حجيّة قولهم في الجملة بحسب مآلات الأمور.

نعم، لو ادّعي قيام الإجماع على التعبّد بقول الرجالي بصرف النظر عن حصول الظنّ منه، لم يرد الإشكال الأخير بهذه الطريقة، غير أنّ دعوى الإجماع هذه في غاية البعد، كما

(١) انظر: معجم رجال الحديث ١: ٤٠.

هو واضح.

والمتحصّل عدم الدليل على حجيّة الظنّ الرجالي الخاصّ من باب الإجماع، أو التسالم؛ فيُرجع فيه إلى كبرى عدم حجيّة الظن بوصفه أصلاً أوّليّاً في الشرع كما حقّقناه مفصّلاً في علم أصول الفقه.

ونشير أخيراً، إلى أنّ للمحدّث النوري كلاماً في خاتمة المستدرك عند حديثه عن كتاب «فقه الرضا»، يفهم منه أنّ مدار الظنون الرجالية على جمع القرائن التي تفيد الوثوق والاطمئنان من تراكمها[1]، ومعه فلعلّه يقصد بالظنّ ـ فيما أسلفناه من عبارته الأولى ـ الاطمئنانَ.

٣ ـ نظريّة الاستناد إلى حجيّة الظنّ على الانسداد

ظهرت نظريّة مهمّة في البحث عن حجيّة قول الرجالي، لقيت رواجاً كبيراً نسبياً؛ وهي النظريّة التي تعطي الحجيّة للظنون الرجالية من باب الانسداد.

وقد اعتمد على نظريّة الانسداد هنا الشيخ علي الخاقاني في رجاله[2]، وإن بدا منه الترقّي إلى القول بحجيّة قول الرجالي من باب حجيّة الظنّ الخاص، استناداً إلى الإجماع والتسالم، كما بيّنا كلامه سابقاً عند استعراض النظريّة الثانية.

وقد ذهب المحقّق القمي إلى هذه النظريّة، واعتبرها المخلص لإعطاء الحجيّة لقول الرجاليين، دون نظريّة حجية الشهادة أو خبر الثقة والرواية[3].

كما كان المحقّق الغروي الحائري ـ صاحب الفصول ـ قد ذكر في أبحاثه ثبوت حجيّة قول الرجالي من باب إفادة الظنّ على أساس حجيّة مطلق الظن[4]، بل قد صرّح الشيخ

(١) النوري، خاتمة المستدرك ١: ٢٤٩.

(٢) رجال الخاقاني: ١٠، ٢٢٤، ٢٧١.

(٣) القوانين المحكمة: ٤٧٦.

(٤) الفصول الغروية: ٢٩٨ ـ ٢٩٩.

الأنصاري بأنّ من يقول بحجيّة مطلق الظنّ في الأحكام تكون عنده الظنون الرجاليّة حجّةً، بلا حاجة إلى دخول قول الرجالي في باب الشهادة أو خبر الثقة أو أهل الخبرة(١)، وهذا ما استنتجه أيضاً الشيخ الخراساني في كفايته وغيره(٢)، متابعاً به الشيخ الأنصاري. وقد اعتبر الملا علي كني هذا القول هو أظهر الأقوال(٣).

ولتقريب آلية استخدام مقولة الانسداد هنا، يمكن ذكر عدّة بيانات:

٣.١. تقرير الاستدلال بالانسداد الأحكامي الكبير، قراءة نقديّة

البيان الأوّل: أن يُلتزم في علم الأصول بوقوع الانسداد الكبير، بأن نُسقط هناك ـ مثلاً ـ حجيّة الظنون الخاصّة مثل حجيّة خبر الواحد وحجيّة الظهورات الظنيّة، ونفترض أنّ مساحة العلم في الأمور الدينية قليلةٌ جداً، فهنا يحصل انسداد باب العلم والعلمي بالنسبة إلى مجمل الأحكام الشرعية. وبَعد ذلك نُعطي الحجية ـ عبر تركيب سائر مقدّمات دليل الانسداد ـ لمطلق الظنّ، مع الالتزام بأنّ مثل علم الرجال يُحصّل ظناً بالطريق الموصل إلى الواقع الشرعي، فهنا تأخذ الظنون الرجاليّة حجيّتها من الانسداد؛ لأنّها شكلٌ من أشكال الظنّ بالطريق(٤).

والإشكال الأساس الذي سجّل هنا هو ذاك الرئيس الذي سجّلوه على أساس دليل الانسداد، من حيث إبطال المقدّمة التي تدّعي انسداد باب العلمي(٥) ـ أي الظنون الخاصّة المعتبرة ـ حيث قد ثبتت حجية خبر الواحد، ومن ثم فلا يوجد انسداد في الصدور. كما

---

(١) فرائد الأصول ١: ٥٣٩ ـ ٥٤٠.

(٢) كفاية الأصول: ٣٢٨؛ والبجنوردي، منتهى الأصول ٢: ١٥٣.

(٣) توضيح المقال في علم الرجال: ٨١.

(٤) هذه الصيغة تظهر في: بحوث في مباني علم الرجال: ٨٢ ـ ٨٣.

(٥) انظر: المصدر نفسه.

ثبتت حجيّة الظهورات مطلقاً للمشافهين وغيرهم وللمقصودين بالإفهام وغيرهم، فلا يوجد انسداد في الدلالة، ومع عدم الانسداد في الصدور والدلالة معاً لا تصل النوبة إلى الظنّ المطلق.

وبدورنا كنّا قد بحثنا مفصّلاً في علم أصول الفقه موضوع دليل الانسداد[١]، وهناك لم نلتزم بوجود ظنون خاصّة معتبرة في مجال السند والصدور؛ لأنّنا لم نبنِ على حجيّة خبر الواحد الظنّي، فالمقدّمة الثانية المذكورة في دليل الانسداد ـ وفيها انسداد باب العلمي ـ صحيحة في الجملة؛ لكنّنا قلنا بأنّ انسداد باب العلم غير صحيح؛ بل بعد ثبوت القرآن وحصول الاطمئنان من عدد معتدّ به من الأحاديث، إلى جانب بعض الأدلّة التي صارت تملك اليوم وفرةً في التوظيف مثل دليل العقل، ودليل السيرتين: العقلائية والمتشرّعية، إلى جانب اعتماد منهج الوثوق بجمع الشواهد والقرائن التي لا يصحّ اعتبارها مستحيلةً، مع القول بأنّ الكثير من دلالات النصوص ليست ظنيّةً خلافاً لما اشتهر؛ إذن فنحن أمام انفتاح، لكنّه ليس انفتاحاً تاماً، بل بحيث يفي بالغرض ويُسقط العلم الإجمالي الكبير الذي قام عليه دليل الانسداد.

وعليه؛ فلا يوجد انسداد كبير بالمعنى الذي ذكروه؛ لما قلناه ولغيره من المناقشات التي سجّلناها على دليل الانسداد في بحث حجية الحديث في علم الأصول؛ فهذا البيان لدليل الانسداد هنا غير تامّ.

هذا كلّه مع بيان أنّه قد يثبت الظنّ المطلق في باب الأحكام دون أن تعطَى الحجيّة للظنّ الرجالي، كما لو لم يفد الظنّ بالوثاقة الظنَّ بصدور الحديث، فتأمّل.

٢.٣. تقرير الاستدلال بالانسداد الرجالي الصغير، نقد وتعليق

البيان الثاني: وهو البيان الأكثر رواجاً في أوساط القائلين بحجيّة الظنون الرجاليّة على

---

(١) انظر: حيدر حب الله، حجيّة الحديث: ٦٧٨ ـ ٧٠٨.

الانسداد، وحاصله أنّ تحصيل العلم بأحوال الرواة غير ممكن، مع أنّنا نعلم إجمالاً بوجود روايات صحيحة رواها الثقات في الأحاديث الموجودة بين أيدينا في كتب الحديث، ومع وجود هذا العلم الإجمالي بأخبار الثقات فيما بأيدينا من روايات، والمفروض أنّ خبر الثقة حجّة، إذاً فلابدّ من سبيل يميّز لنا الخبر الحجّة عن غير الحجّة. وحيث إنّ تحصيل العلم بأحوال الرواة غير ممكن كي نحدّد عبره أين هو الخبر الذي يرويه الثقة عن غيره، وحيث إنّه لا يوجد ظنٌّ خاصّ معتبر في مجال علم الرجال؛ لبطلان دليل حجيّة الظنّ الرجالي الخاصّ مثل الإجماع والتسالم كما مرّ، فلا محيص عن الأخذ بحجيّة مطلق الظنون الرجاليّة؛ لعدم إمكان طرح كلّ ما بأيدينا من روايات، ولا العمل بها جميعاً من باب الاحتياط، لما قرّر في شرح مقدّمات دليل الانسداد والبرهنة عليها.. وعليه فلابدّ من القول بحجيّة الظنّ الرجالي من باب الانسداد[1].

وقد استفاد المحقّق المامقاني من هذا التقريب لدليل الانسداد كي يُثبت نظريّة كفاية تزكية العدل الواحد، ووافق على ذلك[2].

وأبرز الإشكاليّات التي طرحت في مقابل هذا البيان أو قد تُطرح هو الآتي:

الإشكاليّة الأولى: إنّ باب العلم وإن انسدّ في علم الرجال، إلا أنّ باب العلميّ ما يزال مفتوحاً؛ لثبوت حجيّة قول الرجالي من باب الشهادة، أو خبر الثقة، أو أهل الخبرة، أو ما شابه من سائر المباني[3].

وهذه الإشكاليّة مبنيّة على ثبوت إحدى النظريّات البديلة في حجية قول الرجالي، وسوف يظهر النقاش في بعضها، بل في جُلّها لو لم يكن كلّها.

---

(١) انظر أشكال توضيح هذا البيان عند: رجال الخاقاني: ١٠؛ وأصول علم الرجال: ٢٤؛ وبحوث في مباني علم الرجال: ٨٣؛ ومقياس الرواة: ٩٣، ٩٦.

(٢) مقباس الهداية ٢: ٧٢ ـ ٧٥.

(٣) انظر: مقياس الرواة: ٩٦، ٩٨ ـ ٩٩؛ والسوانح العامليّة: ١٨٤؛ والظاهر أنّه مراد السيد الخوئي، وإن عبّر بعدم انسداد باب العلم.

الإشكاليّة الثانية: ما ذكره السيد الخوئي وتبعه عليه غيره، من أنّ حجيّة مطلق الظنّ على الانسداد لا تنفع إلا بدعوى انسداد باب العلم والعلمي في مجمل الأحكام، لا في مجالٍ هنا وآخر هناك، فلو كان باب العلم بالأحكام الشرعيّة مفتوحاً، ولكن باب العلم بأحوال الرواة منسدّاً، لم يمكن إجراء دليل الانسداد. فهذا البيان لتقريب جريان دليل الانسداد بهذه الطريقة لا ينفع هنا[١].

وهذا الإشكال هو بعينه ما أوردوه في بحث حجية قول اللغوي، فكأنّ السيد الخوئي استعار ذلك الإشكال؛ ليعيد طرحه هنا.

إلا أنّ السيد الخوئي ـ وإن أصاب في الكبرى التي طرحها هنا، وهي كون العبرة بحصول الانسداد في معظم الأحكام الشرعيّة ـ إلا أنّ المستدلّ هنا كان يقصد أنّ انسداد باب العلم والعلمي بأحوال الرواة يحوّل نظريّة خبر الواحد إلى نظريّة غير قابلة للتطبيق، بعد عدم القدرة على التمييز بين الثقة وغيره؛ مما يعطّل مجال العمل بالروايات عنده؛ فمآل الانسداد الرجالي إلى الانسداد الصدوري السندي، كما أنّ مآل الانسداد الدلالي بعدم حجيّة قول اللغوي إلى الانسداد في فهم النصوص؛ فلا وجه للفصل؛ ولهذا صرّح الميرزا النائيني بأنّ انسداد باب العلم بوثاقة الرواة يفضي إلى انسداد باب العلم بمعظم الأحكام الشرعية[٢]، فيرجع الانسداد الصغير إلى الكبير.

وهذا يعني أنّ السيد الخوئي لو أراد أن يُشكل على أصحاب هذا البيان الانسدادي هنا، كان يلزمه فكّ هذه الإشكاليّة، عنيتُ إشكاليّة إفضاء الانسداد الرجالي الصغير إلى الانسداد الصدوري الكبير، فإذا نجح في عمليّة الفكّ هذه ارتفع الاستدلال الانسدادي هنا، وإلا فلا تنفع الكبرى الصحيحة التي قرّرها لهم.

---

(١) معجم رجال الحديث ١: ٤٠؛ وأصول علم الرجال: ٢٤؛ وهادي آل راضي، الدروس الصوتيّة في علم الرجال، الدرس الرابع؛ وانظر العلاقة بين الانسدادين عند الأنصاري، فرائد الأصول ١: ١٧٦ ـ ١٧٧.

(٢) انظر: فوائد الأصول ٣: ١٤٣ ـ ١٤٤؛ وأجود التقريرات ٢: ٩٦.

الإشكاليّة الثالثة: ما نراه الصحيح في الجواب هنا، ولعلّه هو مراد السيد الخوئي، وهو أنّ باب العلم بالمقدار المفتوح من علم الرجال، إلى جانب سائر موارد الانفتاح العامّة في الدين من الكتاب والسنّة القطعية، والموثوق به من النصوص، مع العقل والسّيَر وما شابه ذلك، كافٍ في حصول ما يوجب انحلال العلم الإجمالي الكبير، حتى لو كانت أغلب موارد علم الرجال ممّا حصل فيه الانسداد.

ومشكلة المشاكل هنا أنّ الفقهاء أخذوا الفقه الموجود الآن أمراً مسلّماً مفروغاً منه، ثم قاسوا أيّ النظريّات الأصولية يمكنها أن توفّر لنا هذا الفقه؛ ومع عدمها ندخل في الانسداد؟ مع أنّ البحث يجب أن يكون عكسيّاً، كما بيّنا ذلك في مباحث حجية السنّة وأخبار الآحاد، وتقدّم آنفاً أكثر من مرّة. وإذا سقط الانسداد الكبير لم يعد للانسداد الصغير معنى.

بل حتى لو انسدّ باب العلم والعلمي في علم الرجال، قد يدّعى انفتاح باب العلم في تحقيق الروايات نفسها، من خلال حشد الشواهد والقرائن وتعضيد الأسانيد ببعضها وعمل المشهور وإعراضهم وغير ذلك، فمن يتوفّر له مثل هذا الاطمئنان الصدوري في جملة وافرة من الروايات، يمكنه حلّ هذا العلم الإجمالي بحسب نتيجته، حتى لو بقي منعقداً في دائرة علم الرجال، فإنّ علم الرجال طريق لتحقيق الروايات، والمفروض تحقّق العلم بها من دون تحصّل العلم في مورد هذا الطريق بخصوصه، وهو كافٍ.

بل قد يذهب بعضهم خلف إشكاليّة أخرى في المقام، وهي دعوى الانفتاح النسبي لباب العلم والاطمئنان في علم الرجال نفسه كما سيأتي الحديث عنه، فيسقط الانسداد الصغير مباشرةً؛ وذلك بجمع القرائن والوثائق وحشد الشواهد، والتأمّل في أحوال الرواة ومرويّاتهم، كما عليه منهج جمعٍ من العلماء أيضاً، فإذا استطاع الباحث الرجالي تحقيق قدرٍ من الانفتاح هنا كفاه في ردّ هذه الإشكاليّة، ومن ثم فردّ هذه الإشكاليّة متفرّع على واقع التجربة الرجاليّة للباحث الرجالي، ولا يمكن تحصيله بالتحليل النظري فقط.

ونتيجة الكلام أنّ الاعتماد على دليل الانسداد لإثبات حجيّة الظنون الرجاليّة غير

صحيح؛ لمناقشات كبرويّة وصغرويّة تتصل به.

٤. نظرية الاعتماد على حجية قول أهل الخبرة

تعدّ هذه النظرية من النظريّات الأساسيّة في تأصيل علم الرجال، وقد طرحها العلامة المامقاني مطعّماً إيّاها بنظريّة الاطمئنان[١] تارةً، وبنظرية الانسداد تارةً أخرى[٢]، وذلك في سياق تعليقه على كلام المحقّق القمي.

ولم أعثر على كثيرين تبنّوا هذه النظرية بهذا العنوان[٣]، ولو أُخذ بها فهي:

أ ـ تفترض أنّ علماء الرجال أهل خبرةٍ في هذا العلم، وهذا معناه أنّ شروط الخبرويّة المأخوذة في قانون حجية قول أهل الخبرة موجودة في علماء الرجال.

ب ـ إنّنا في هذه الحال مستغنين عن شرط الحسيّة الذي تورّط به من يبني على حجية قول الرجالي من باب الشهادة أو من باب حجية خبر الواحد؛ لأنه إن لم نقل بأنّ الخبرويّة مشروطة بالحدسيّة، فلا أقلّ من أنّها غير متقوّمة بالحسيّة بحيث لا تتصوّر بدونها.

وحيث إنّه يصدق على قدماء علماء الرجال أنّهم من أهل الخبرة، فيؤخذ بقولهم، ولو كان عن حدس واجتهادٍ ونظر.

ج ـ إنّ هذه النظريّة لا تحصر القيمة والاعتبار بقول المتقدّمين من العلماء من حيث المبدأ، بل المفروض أنّ كلّ من يصدق عليه عنوان الخبير في علم الرجال، سواء كان الرازي أم البخاري أم ابن حجر أم النجاشي أم العلامة الحلي.. يمكن الرجوع إليه والأخذ بقوله، بل قد يقال بترجيح نظر بعض المتأخّرين على نظر بعض المتقدّمين في الجملة؛ نظراً لخبروية بعض المتأخّرين أكثر من خبرويّة بعض المتقدّمين في الجملة، فليلاحظ جيّداً.

---

(١) تنقيح المقال ١: ١٨٢ ـ ١٨٣.

(٢) مقباس الهداية ٢: ٧٥.

(٣) يظهر اختيارها من الشيخ هادي آل راضي في دروسه الرجاليّة الصوتية، الدرس الرابع، وإن ظهر منه في الدرس رقم ٣ رفض هذه النظريّة.

د ـ إنّ هذه النظرية تجيز الرجوع إلى كلّ رجالي في كلّ مورد نكون فيه غير عالمين بالموضوع؛ فلو أنّنا توصّلنا إلى موضوع عام، وخالف نظرنا فيه نظر النجاشي أو البرقي، كما في مسألة الموقف من الغلوّ أو التقصير، لم يعد يمكننا الرجوع إليهما؛ لأنّ دليل حجيّة قول أهل الخبرة قائم على فرض جهل من يَرجِع إليهم، فلو كان عالماً لم يصحّ منه الرجوع.

وبناء عليه، لا يمكن الأخذ بهذه النظرية عندما تقوم لدينا قناعات تكشف لنا خطأ الخبير فيما حكم به؛ فلو شهد النجاشي بضعف أحد الرواة، وكان ظاهر كلامه أنّ ضعفه حصل لديه من خلال تتبّع رواياته، وقمنا نحن بالعملية نفسها بحيث كانت الروايات في يدنا، ولم نرَ فيها تخليطاً أو منكراً من القول؛ فلا يصحّ الاعتماد على كلامه. وبعبارة أخرى: لو اكتشفنا العنصر الذي تقوم عليه تقويمات هذا الخبير، واجتهدنا في هذا العنصر ولم نره سليماً، لم يمكن الأخذ بهذه التقويمات؛ لأنّ قانون حجيّة قول أهل الخبرة قائم على رجوع الجاهل إلى العالم، وهنا لا يصدق هذا المورد بعد إحراز خطأ العالم؛ لأنّ الجاهل صار عالماً بالموقف حسب الفرض.

هـ ـ إنّ هذه النظريّة لا يمكن تنشيطها في الحالات التي لا نحرز فيها خبرويّة الطرف الآخر؛ لعدم إحراز الموضوع الذي هو شرط في ترتيب الآثار؛ فلو شككت في خبرويّة الشيخ المفيد في علم الرجال، ثم شهد بوثاقة زيد من الناس؛ فهذا لا يكفي للأخذ بشهادته حتى لو كان ثقةً وكان من أهل الخبرة في المجالات الأخرى، مثل علم الكلام والفقه وغيرهما. ومعه فلابدّ من إحراز الخبرويّة في المجال الذي نرجع إليه فيه بالخصوص.

و ـ يترتب على هذه النظريّة أنّه لو اختلفت تقويمات الرجاليّين، ولم يكن قول أحدهم بعينه مورثاً للوثوق والاطمئنان، سقطت قيمة تقويماتهم، ولا يصحّ القول بالعودة إلى الأعلم[1] دون حصول الوثوق من قوله؛ لعدم ثبوت نظريّة الرجوع إلى الأعلم عندنا من دون ذلك.

---

(١) خلافاً لما ذكره في السوانح العاملية: ١٧٥.

نعم، على قول من يبني في اختلاف أنظار أهل الخبرة على ترجيح قول الأكثر خبرويّةً، يمكنه اختيار الأعلم.

ز ـ إنه على نظريّة الرجوع إلى أهل الخبرة، لا يشترط في عالم الرجال ـ على خلاف قانون البيّنة والشهادة ـ أن يكون مسلماً، ولا شيعياً، ولا عادلاً، بل لا يُشترط التعدّد، فيمكن الأخذ بقول خبراء الرجال مهما كانت انتماءاتهم ولو كان الخبير واحداً، لكن يلزم ـ مضافاً إلى خبرويّته ـ أن يكون صادقاً أميناً، وإلا فإذا احتملنا أنّه يكذب فيما يخبرنا به عن نتائج خبرويّته في هذا الموضوع، لم يعد يمكن الاعتماد على قوله بعد عدم أمانته.

نعم، ذكر الشيخ الأنصاري أنّه يشترط في جواز الرجوع إلى قول الخبير أن يكون عادلاً، بل قد اشترط التعدّد، ونسب إلى أكثر علماء الإمامية اعتبار العدالة فيمن يرجع إليه في علم الرجال، وأنّ بعضهم اشتراط التعدّد أيضاً، وأنّ ذلك هو القدر المتيقّن في المقام[1].

ح ـ إنّه هل يشترط في جواز الرجوع لأهل الخبرة إمكان تحصيل العلم للراجع إليهم أو لا؟ قد يقال بشرطه ومن ثمّ فمن يمكنه تحصيل العلم لا يصحّ له الرجوع لأهل الخبرة.

لكنّه غير مقنع؛ فالسيرة العقلائيّة قائمة على رجوع الجاهل إلى العالم ولو كان بإمكان الجاهل أن يحصل على علمٍ بالواقع من غير طريق الرجوع هذا، خاصّة لو أخذنا خصوصيّة شرط تحصيل الوثوق من قول الخبير، وبحثه في محلّه.

ومن خلال هذه النقاط يتضح التمييز بين هذه النظرية وسائر النظريّات:

١ ـ فنظريّة حجيّة البينة ونظريّة حجيّة خبر الواحد متقوّمتان بالحسيّة، أما هذه النظرية فلا تتقوّم بذلك.

٢ ـ كما أنّ الحجيّة هنا للظنّ الخاصّ الحاصل من قول الخبير ـ إن لم نشترط الاطمئنان ـ استناداً إلى كبرى رجوع الجاهل إلى العالم؛ لأنّ أهمّ مدرك لحجيّة قول أهل الخبرة هو

(١) انظر: فرائد الأصول ١: ١٧٤ ـ ١٧٥؛ والإصفهاني، وسيلة الوصول إلى حقائق الأصول: ٤٨٨.

السيرة العقلائية، فيكون الظنّ الحاصل هنا ظنّاً خاصّاً لا مطلقاً، خلافاً لنتيجة نظريّة الانسداد.

٣ ـ ومدرك هذا الظنّ الخاص هو البناء العقلائي الممضى شرعاً، لا الإجماع ولا التسالم، خلافاً لنظريّة حجية الظنّ الرجالي بالخصوص لدليل التسالم كما مرّ.

٤ ـ وأمّا مدرك حجيّة الفتوى، فسيأتي أنّه، على أغلب التقادير، ليس سوى أحد المدارك الأخرى الموجودة، وأنّه غير مستقلّ عنها.

تعليقات ووقفات مع نظريّة الخبرويّة

كانت هذه أبرز معالم هذه النظرية؛ لكنها تعرّضت للنقد من جانب عددٍ من العلماء والباحثين، وأبرز ما لوحظ ـ أو يمكن أن يلاحظ عليها ـ هو الآتي:

أ ـ إشكاليّة الحسيّة في قول الخبير الرجالي، وقفات نقديّة

الملاحظة الأولى: ما ذكره بعض المعاصرين[1]، من أنّ تحديد العدالة في الراوي أمرٌ حسّي وليس حدسيّاً، فيما الأخذ بقول أهل الخبرة يكون في الأمور الحدسيّة، فلا يكون المورد الذي نحن فيه من موارد إعمال قانون الرجوع إلى أهل الخبرة.

وبعبارة ثانية: إنّ نظرية قول الخبير لا مصداق لها هنا ولا موضوع حتى تجري، بل كلّ ما أدلى به علماء الرجال هنا كان عن حسّ.

وبعبارة ثالثة: إنّ الوثاقة والعدالة أمور حسيّة لا حدسية، فغاية ما يمتاز به النجاشي أو الرازي عنّا وصول وثائق إليه أخبرنا بحاصلها، فهو مثل شخص واقف على مرتفع، ونحن في منخفضٍ من الأرض، فيُعلِمُنا بما يرى، فأين هذا من الحدسيّة وإعمال النظر والاجتهاد، وهما المقوّمان الرئيسان لكينونة الخبرة وحصول الخبرويّة؟!

ويشهد لانعدام مقولة الخبروّية هنا أنّ الإنسان يمكن أن تَعْرِف وثاقتَه زوجتُه وأطفاله،

---

(١) مقياس الرواة: ٩٥؛ ودروس تمهيدية في القواعد الرجاليّة: ١٩٢.

فهل يطلق عليهم عندما يخبرون عن وثاقته بأنّهم من أهل الخبرة؟! وهل نأخذ بقولهم من باب حجيّة الخبر والرواية أو من باب حجية قول الخبير؟!

وقد أُخذت هذه الملاحظة في حقيقتها من كلمات الأصوليّين في بحث حجيّة قول اللغوي؛ فهناك جرى الاستدلال على هذه الحجيّة بأنّ الرجوع إلى اللغويّ رجوعٌ إلى أهل الخبرة. ونوقش بأنّ اللغوي لا يُعمل الحدسَ، بل ينقل استعمالات العرب، وهي أمور حسيّة لا حدسية[1].

وبتحليل هذه الملاحظة نجد أنّها تقف لصالح الذين اعتمدوا على حجيّة قول الرجالي من باب حجيّة خبر الثقة، فقد دافعوا هناك عن الحسيّة، وكان من الطبيعي لهم هنا أن يناقشوا مرجعيّة قول أهل الخبرة من خلال تأكيد مفهوم الحسيّة نفسه.

لكن يمكن أن يُشكل على هذه الملاحظة:

أوّلاً: بمنع اشتراط الحدسيّة في صدق عنوان الخبرويّة؛ فصحيحٌ أنّ مثل الطبيب والمهندس والفقيه يحتاجون إلى ممارسة النظر والاجتهاد والحدس حتى يصبحوا من أهل الخبرة في الفقه والطب و.. إلا أنّ ذلك غير مطّرد؛ لأنّ بعض الخبرويّات تقوم على الممارسة والمداومة، مثل الدلال الذي في السوق والذي يُرجع إليه في تعيين الثمن، فهذا من أهل الخبرة، مع أنّه لا يعتمد على الحدس والنظر، بل كثيرٌ من الصناعات على هذه الشاكلة، وعليه فتوصيف النجاشي بأنه كالواقف على تلٍّ مرتفع، فيه تبسيط للأمر، فهذا التلّ لا يقف عليه إلا الأوحديّ[2].

وعليه لا يفرّق في صدق كبرى أهل الخبرة على قول الرجالي سواء كان حسيّاً أم

(١) انظر: النائيني، فوائد الأصول ٣: ١٤٣؛ وأجود التقريرات ٢: ٩٥؛ والبجنوردي، منتهى الأصول ٢: ٨٥؛ والشيخ محمد طاهر آل الشيخ راضي، بداية الوصول ٥: ٢٦٣؛ ومصباح الأصول ٢: ١٣١؛ وبحوث في علم الأصول ٤: ٢٩٦؛ ومستمسك العروة الوثقى ٧: ٤١.

(٢) انظر: السوانح العاملية: ١٧٦ ـ ١٧٧.

حدسياً[١]؛ لأنّ ملاك الرجوع إلى أهل الخبرة هو أنّه لو منعنا الرجوع إليهم وطلبنا من الجميع الاختصاص في هذا المجال أو ذاك لاختلّ نظام الحياة[٢].

وهذا الإشكال في محلّه من حيث النتيجة؛ وذلك أنّ نكتة الخبرويّة التي بها تمتاز عن الإخباريّة ليست الحدسَ والحس فقط بهذا المعنى لهما، وإنما كثرة المتابعة للجزئيّات بحيث يقدر أن يخرج بقانونٍ عام، فإنّ هذا المعيار يمكن ضمّه إلى خصوصيّة الحدسيّة، ليكون ملاكاً في خبرويّة الخبير؛ فالدلال وإن كان يُخبر، لكنه لا يخبر عن حدثٍ جزئي حصل أمامه حسّاً؛ وإنما عن قانون عام أخذه ـ استنتاجاً وتعميماً ـ من طول ممارسته ومزاولته للجزئيّات القيمية في السوق، بحيث بات يمكنه الإخبار عن قيمة هذا الثوب أو هذا البيت، لا من باب أنه سمعها من شخص، بل من باب أنّه طبّق العام الذي حصل عليه سابقاً على هذا المورد. فالخبرويّة ليست تحليلاً تجريديّاً، بل هي نتاج مراكمة تتبّع الجزئيات، للتوصّل إلى مقاربة ومقارنة بينها، تعطي نتائج في جزئيٍّ آخر جديد.

ثانياً: إنّ الحديث عن أنّ كلّ الوثائق والمعلومات التي أدلى بها علماء الرجال ترجع إلى الحسّ، حديثٌ غير دقيق، وسوف تأتي المناقشة في هذه الكلّية، وأنّ أقصى ما هنالك هو كون بعض شهاداتهم حسيّةً، فنظلّ بحاجة إلى كبرى حجيّة قول أهل الخبرة؛ لمنح الحجيّة لقول الرجالي ولو في الجملة.

ثالثاً: إنّ صاحب الملاحظة الأولى هنا كأنّه ظنّ أنّ حسيّة ما يُخبر عنه الخبير هو الملاك في ادعاء أنّ خبرَه حسيٌّ، مع أنّ الحسية والحدسية في قول الخبير أو المخبر، ليست وصفاً بحال المتعلّق، بل بحال وسيلة الوصول إليه؛ فإذا لم يمكننا معرفة ما في داخل هذا الصندوق بالحسّ، لكننا عبر محاسبات وتحليلات عرفنا ذلك دون أن تكون وسيلة المعرفة هي الحسّ مباشرةً، فإننا هنا نكون حدسيّين، وإن كان المتعلّق الذي نخبر عنه أمراً حسياً؛ كذلك

(١) بحوث في مباني علم الرجال: ٨١.

(٢) مهدي الهادوي الطهراني، تحرير المقال في كلّيات علم الرجال: ٣٨.

الطبيب عندما يخبر بملاحظة العلامات والمؤشرات بأنّ الكبد متعرّضٌ للتلف؛ فإن مُخْبَرَهُ أمرٌ حسي، لكنّ وسيلة الوصول إلى هذا الأمر الحسي هو الحدس، فالمعيار هو وسيلة المعرفة لا متعلّق المعرفة؛ وإلا سقطت أكثر موارد الحدسيّة التي مرجعها أهل الخبرة عن الحدسيّة، وصار اجتهاد الفقيه لمعرفة ما قال المعصوم أمراً حسيّاً؛ لأنّ قول المعصوم حسّيٌ سمعي، وهذا واضح الفساد.

من هنا، فما قيل في هذه الملاحظة ـ على مستوى بعض صيغها ـ من أنّ العدالة أمرٌ حسيّ وليس حدسيّاً، فتكون شهادة الرجالي حسيّةً، غيرُ دقيقٍ في مستوى استخدامه هنا؛ لأنّ حسيّة العدالة لا تعني أنّ نهج الوصول إليها من قبل الرجالي حسيّ، وليس حدسياً.

وإذا كان المعاصرون للرواة يمكنهم حسّاً الوصول إلى وثاقتهم وعدالتهم وحسن حالهم، فإنّ غير المعاصرين ممّن تفصلهم القرون عن الرواة لا يتسنّى لهم ذلك، كما هو واضح.

قد تقول: إنّ مرادهم هنا هو أنّ المتعلّق إذا كان حسيّاً، فلابدّ أن يُعرف بالحسّ، ولا سبيل لمعرفته بغيره، ومن هنا استنبطوا أنّ قول الرجاليّ حسيٌّ.

والجواب بات واضحاً؛ إذ لا تلازم منطقيّاً بين حسيّة المتعلّق وحسيّة الطريق إليه وإلى إثباته أو نفيه.

رابعاً: إنّ القول بإمكانيّة معرفة الزوجة والأولاد بعدالة الزوج وأمانته، فحال الرجالي كهذا الحال، فيه خلطٌ؛ إذ الزوجة علمت بالعدالة من خلال الحسّ؛ لطول المعاشرة مع الرؤية والسماع، أما الرجاليّ فعلم بذلك من خلال مطالعة روايات الراوي، وحشد الأدلّة والشواهد، وإقصاء بعض المحتملات، وتقريب بعضها الآخر، معملاً النظر والخلفيّات الفكريّة الموجودة عنده في ذلك، فأين هذا المنهج من ذاك؟!

وغاية ما في الأمر هو دعوى أنّ موضوعاً واحداً يمكن أن يكون حسيّاً، بمعنى وصول بعض الناس إليه عن طريق الحسّ، فيكون إخبارهم عنه حسيّاً، ويمكن أن يكون حدسيّاً لقومٍ آخرين فيما لو كان وصولهم إليه عن طريق الحدس والنظر، وانعدام فرص الوصول

الحسّي بالنسبة إليهم، ولا ضير في ذلك.

خامساً: إنّ من الغريب أنّ بعض من ذكر هذه الملاحظة الأولى هنا، أقرّ بأنّ الرجاليّين المتأخّرين يمكن تصنيفهم بأنّهم خبراء في هذا الفنّ؛ نظراً للجهود التحليليّة التي يقومون بها ممّا يعتمد على النظر والاجتهاد والحدس[1]. ولم يقم هذا البعض بتفسير كيف امتاز الطوسي والنجاشي أو الرازي والبخاري عن ابن حجر والذهبي أو عن الاسترآبادي والخوئي، فهذا أمرٌ يحتاج إلى شرح؛ إذ إنّ المعطيات التي ستأتي تؤكّد أنّ جهوداً كبيرة كانت تشبه ما يفعله الرجاليّون اليوم، قام بها الرجاليّون القدامى أيضاً، فقد كانوا ينظرون في الكتب التي تأتيهم، وفي مرويّات الرواة، وكانوا يواجهون روايات متعارضة حول الراوي، وكذلك شهادات متعاكسة تتصل به، وكانوا يقومون بالردّ والترجيح وغير ذلك، فبماذا امتاز الرجاليُّ المتأخّر عن السابق حتى صار من أهل الخبرة، مع أنّ موضوع بحثه ما يزال حسيّاً وطريقة تعامله لا تختلف في جوهرها عن بعض أنشطة الرجاليّين القدامى؟! وإذا تطوّرت البحوث وازدادت فهذا من شأن أيّ علمٍ من العلوم، لكنّه لوحده لا يفسّر هذا التمييز، ما لم نبدِ شواهد ميدانيّة لكون هذا التطوّر انقلاباً من الحسيّة إلى الحدسيّة.

وبهذا ظهر أنّ الملاحظةَ الأولى هنا، والقائمة على عدم وجود صغرى لكبرى حجيّة قول الخبير، غيرُ صحيحة، بل إنّ معطيات الرجاليّين القدامى يصدق على بعضها ـ على الأقلّ ـ أنّه من موارد الخبرويّة، وإذا قبلنا بنظريّة حجية خبر الثقة هنا، أمكن دمج نظريّتين ببعضهما عبر القول: إنّ خبر الرجالي إمّا أن يكون حسيّاً أو حدسيّاً، فعلى الاحتمال الأوّل يكون حجّةً من باب حجيّة خبر الثقة، وعلى الثاني يكون أيضاً حجّةً من باب حجيّة قول أهل الخبرة.

ب ـ إشكاليّة التقليد في الرجوع إلى الرجاليّين

الملاحظة الثانية: ما نقله ـ ولو تقديراً ـ المحقّق القمي في القوانين، من أنّ رجوع الفقيه

(١) الشيخ هادي آل راضي، دروس في كليات علم الرجال (ملفات صوتيّة)، الدرس الثالث.

في علم الرجال إلى كلمات المتقدّمين ـ مثلاً ـ من علماء الرجال، شكلٌ من أشكال التقليد لهم، ومعه فلا يكون مجتهداً محضاً، بل مزيجٌ مركّب من المقلِّد والمجتهد، مع أنّه لا يجوز للمجتهد التقليد، فكيف يمكن التوفيق بين ذلك كلّه؟! بل لو تحقّق ذلك لما كان هناك فرقٌ بين تقليد النجاشي في وثاقة زرارة، وابن معين في وثاقة سعيد بن المسيب، وتقليد الكليني أو الصدوق أو مسلم في تصحيح روايات كتبهم الحديثية أو بعضها، فإذا جاز هناك فليُجَز هنا ونكون في فُسحة وغنى، وإلا كان يفترض المنع في الحالتين[1].

ويمكن أن نضيف[2] بأنّ مقلّدي هذا المجتهد لا يجوز لهم تقليده؛ لأنّه مقلّد في بعض أجزاء العمليّة الاجتهادية، فيكون تقليده تقليداً لغير المجتهد؛ لأنّ النتيجة تتبع أخسّ المقدّمات.

وقد أجيب عن هذه الملاحظة، ويُجاب من عدّة نواحٍ:

الجواب الأوّل: ما ذكره بعض المعاصرين، من أنّ معيار الاجتهاد والفقاهة هو النظر في المقدّمات الأصوليّة والفقهية عن ملكة، أما غيرها من المقدّمات اللغوية والمنطقيّة والتفسيريّة والرجاليّة، فلا مانع من التقليد فيها، ولا يصير الإنسان بذلك ـ ما دام ذا ملكة في الفقه والأصول ـ مقلّداً وغير مجتهد في الفقه والأصول؛ بل يصدق على هذا الشخص أنّه ممن روى حديثنا ونظر في حلالنا وحرامنا[3].

وقد يناقش هذا الجواب:

أوّلاً: بما ذكره بعضهم من أنّ هذا خلاف ديدن الفقهاء؛ فإنّنا نجدهم يحقّقون في القاعدة التفسيريّة التي يواجهونها قبل أن يعتمدوا عليها؛ ولهذا وجدنا لديهم بحوثاً في مسألة تواتر القراءات، مع أنّها مشهورة بين علماء التفسير، بل إنّ نسبة مسائل علم الرجال

---

(١) القوانين المحكمة: ٤٧٦؛ وبحوث في مباني علم الرجال: ٨٢.

(٢) بعد التفاتنا لإضافة هذه المسألة إلى الإشكال، لاحظنا طرحها من قبل السيد محمّد رضا السيستاني في كتابه: قبسات من علم الرجال ١: ١٤، فاقتضى التنبيه.

(٣) بحوث في مباني علم الرجال: ٨٢.

إلى الفقه تساوي نسبة بعض الأبحاث الأصوليّة إلى الفقه نفسه، فقد بحثوا في صغريّات دلالات الألفاظ التي تقع تحت كبرى حجية الظهور، فما المانع أن يكون توثيق هذا الراوي أو ذاك من صغريات كبرى حجية خبر الثقة؟ بل لقد وجدنا بعض علماء الأصول يذهب إلى أنّ البحوث الرجاليّة بحوثٌ أصولية، معتذراً عن طرحها في كتب الأصول بكثرة مسائلها التي أوجبت إفرادها بالتصنيف وجعلها علماً مستقلاً[1]، ومعه فكيف أخرجت مسائل الرجال عن دائرة الاجتهاد، فيما دخلت صغريات الألفاظ؟[2].

وهذه المناقشة صحيحة في الجملة، وتثير سؤالاً جادّاً ومشروعاً، لكنّها لا تضع لنا معياراً؛ فإنّ مجرّد كون ذلك هو ديدن الفقهاء لا يعني أنّ الاجتهاد فيها ضروريٌّ لصدق عنوان الفقيه، فقد بحث الأصوليّون والفقهاء العديد من المباحث التي لا تتصل جوهريّاً بالبحث الفقهي والأصولي، بحيث لا تتقوّم الفقاهة بهذه الأبحاث، كما هو معلوم.

ثانياً: إنّ الإشكالية الرئيسة في أصل جواب هذا المعاصر أنّه تعامل ـ فيما قد يبدو من كلامه ـ مع علوم الاجتهاد على أساس أنّ التصنيف القائم للعلوم الإسلاميّة تصنيفٌ معتبر، بمعنى أنّ هذا الفصل بين علم التفسير وعلم الفقه حيث صار قائماً اليوم ونجد مفسّرين غير فقهاء، وفقهاء غير مفسّرين، إذاً فهذا معناه أنّه ليس من وظيفة الفقيه البحث في المداخل التفسيريّة؛ لأنّ التفسير علمٌ آخر مغاير لعلم الفقه وفق التصنيف القائم للعلوم اليوم، مع أنّه ينبغي النظر في المسألة الفقهية هل يصدق عليه أنّه خبيرٌ في التوصّل إليها؟ ثم النظر أنّه إذا لم يكن خبيراً في هذه المقدّمة أو تلك هل يصدق عليه عنوان الخبرويّة أو لا؟ فإنّ هذا الفرز القائم بين العلوم الإسلاميّة، فضلاً عن أنه تواضعيٌّ ولا دليل على حجيّته، غيرُ دقيقٍ في كثير من الأحيان، حيث بحثت مسائل علم في ضمن علم آخر، وهذا ما يعرفه المطّلع على هذه العلوم.

---

(١) المحقق العراقي، نهاية الأفكار ١ ـ ٢: ٢٣.

(٢) انظر: السوانح العاملية: ١٧٨.

من هنا، يجب النظر في العمليّة الاجتهادية، بما يحقّق وصف الخبرويّة فيها؛ فإذا صحّ كلام صاحب الجواب الأوّل هنا، فلماذا لا يكون تقليد المحمّدين الثلاثة في توثيق الروايات أساساً نعتمد عليه، ونسدّ به باب البحث في الأسانيد؟ ولعلّه يقبل بذلك.

ثالثاً: ما ذكره بعض المعاصرين، من أنّ المستند في شرعيّة الرجوع إلى الفقيه الذي يأخذ بعض مقدّمات بحوثه تقليداً من غيره كالرجاليّين، ليس سوى أحد أمرين:

أ ـ إطلاق النصوص الشرعيّة الشاملة له، مثل عنوان: نظر في حلالنا وحرامنا وعرف أحكامنا، بحيث يصدق عليه هذا العنوان ولو كان مقلِّداً في بعض المقدّمات، ومن ثم يجوز تقليده ويُحكم باجتهاده.

إلا أنّ ذلك غير صحيح بهذا المقدار؛ فإنّ النصوص الشرعيّة إذا كانت واردةً في مورد الحكم العقلي أو العقلائي لم ينعقد لها إطلاق لغير الدائرة التي جرى عليها الحكم العقلي أو العقلائي؛ ومن ثمّ لزم النظر في البناء العقلائي هنا لمعرفة دائرة الإطلاق في مثل هذه النصوص، ولا يكفي إطلاقها البدوي الساذج.

ب ـ قيام الارتكاز العقلائي على رجوع الجاهل إلى العالم الذي من هذا النوع أيضاً، ومن ثمّ فتكون النصوص الشرعيّة مرشدةً لمثل هذا الارتكاز.

ويُجاب بأنّ الثابت من حجيّة السيرة العقلائية هو تلك السيرة التي تقع في عصر النصّ لا مطلقاً، بما في ذلك ما يستجدّ من السير في العصور اللاحقة، ولو راجعنا السيرة العقلائية هنا في عصر النصّ لوجدنا أنّ العلماء ما كانوا يتّكلون على بعضهم، بل كان الواحد منهم في العلوم المختلفة يجتهد في كلّ المقدّمات التي تتصل بموضوعه، ليصل إلى نتيجة نظره، ومن ثمّ فهذا المقدار من السيرة الناظرة إليه النصوص الشرعيّة في المقام، لا يكفي للسير الحادثة بعد تطوّر العلوم وتكثّر الاختصاصات من رجوع المختصّين لبعضهم في بعض الأمور.

وعليه، فأساس هذا التمييز بين الفقه والأصول من جهة، وسائر العلوم الأخرى من جهة ثانية غير صحيح، فلا يصدق عنوان المجتهد على شخص لم يجتهد في جميع المقدّمات

المتصلة بموضوعه[١].

وهذه المناقشة نوافق على القسم الأوّل منها، وهو مبدأ تبعيّة الخطابات الشرعيّة للأحكام العقليّة والعقلائية لو جاءت في موردها، وسبب موافقتنا على ذلك هو ظهور (أو احتمال) هذه الخطابات في كونها في مقام الإرشاد لحكم العقل أو بناء العقلاء، فهذا السياق ـ ولو المحتمل ـ يمنع عن انعقاد إطلاق. نعم لو توفّرت في الخطابات الشرعيّة قرائن تفيد إرادة التعميم لما هو أوسع دائرةً، صحّ ذلك وأخذنا به، وإلا فإنّ مقتضى الأصل هو احتمال وجود السياق الحافّ والذي هو إرادة الإشارة لخصوص المرتكز نفسه، فلا ينعقد الإطلاق؛ لأنّ السياق قرينة متصلة يمنع احتمال وجودها من انعقاد إطلاق، أو أنّ مقتضى الأصل عدم إحراز كونه في مقام البيان من غير الناحية التي انعقدت عليها السيرة.

أمّا القسم الثاني من هذه المناقشة، فقد يتوقّف معه، بما لا مجال له هنا؛ لأنّنا نبني على أنّ الممضى في السير العقلائيّة ليس مجرّد الجري العملي المعاصر للنصّ، بل هو المسار والنهج العقلائي الذي يقع فيه التغير والتطوّر التطبيقي تبعاً للأزمنة والظروف، فما لم يتغيّر المسار العقلائي نفسه ليتعنون بعنوان جديد، فإنّ الممضى يكون هو الارتكاز نفسه، وإلا فلو صحّ ذلك لزم حصر رجوع الجاهل إلى العالم في خصوص العلوم التي كان لها وجود في عصر النصّ، أمّا غيرها مثل علوم التكنولوجيا والتقنيات المعاصرة وفنون الإدارة وغيرها، فلا يحرز مشروعيّة رجوع الجاهل إلى العالم فيها؛ لعدم وجودها في عصر النصّ.

ودعوى عدم الفرق بجامع نكتة الرجوع هي بنفسها تسمح لصاحب الجواب الأوّل هنا أن يقول: إنّه لا فرق في نظر العقلاء بين المجتهد في جميع المقدمات والمجتهد في بعضها القريب دون البعيد حال تضخّم العلوم؛ لصدق اسم الخبير الموثوق بنظره في هذا المجال في بعض الموارد على الأقلّ.

يضاف إلى ذلك أنّ دعوى أنّ جميع المجتهدين في جميع العلوم في عصر النصّ في مختلف

---

(١) محمّد رضا السيستاني، قبسات من علم الرجال ١: ١٦ ـ ١٩.

أصقاع الأرض كانوا مجتهدين في تمام المقدّمات التي تتصل بالموضوعات التي يبحثونها، ولهم نظر واجتهاد فيها.. هذه الدعوى في غاية البُعد، فهل كانوا مجتهدين في العلوم المنطقية والفلسفية واللغوية و..؟ وهل كان الطبيب مجتهداً في إثبات وجود الجسم الطبيعي في الخارج، وهي مسألة فلسفيّة بحتة؟!

الذي يبدو لي أنّه حصل خلط هنا بين يقينهم بمقدّمات علومهم وبحوثهم ولو كان يقيناً ناتجاً عن تراكم عفوي أو عدم التفات ولا معرفة بوجود بحوث تتعلّق بهذه المقدّمات أو لوثوقهم بنتائج العلوم الأخرى، وبين كون يقينهم هذا اجتهادياً بحثياً نظريّاً استدلاليّاً نابعاً عن نظر وحدس وتأمّل، فمن الممكن أن ندّعي مثلاً أنّهم كانوا على يقين بالمقدّمات، لكنّ دعوى أنّهم كانوا مجتهدين في تمام المقدّمات بعيدة، كيف ويلزم منه أن يكون جميع فقهاء عصر الأئمة متكلّمين وعلماء قرآنيات ورجال وحديث وتاريخ وغير ذلك! فهذه الطريقة في المناقشة غير واضحة.

ولبيان موقفنا هنا، نقدّم محاولة أوّليّة لتحليل الموقف، ثم نذكر ما هو التحقيق:

أمّا المحاولة، فحاصلها أنّ المعيار هنا هو العرف العقلائي، المصحّح لإطلاق عنوان الفقيه أو المجتهد أو أهل الخبرة في الفنّ الفلاني على زيد أو عمرو، وما نفهمه من هذا المعيار العقلائي المصحّح للوصف هو القول: إذا كان بحثٌ ما أصلاً موضوعاً ومقدّمةً بعيدة، لم يلزم على المجتهد في الفقه أن يكون مجتهداً في هذا البحث، كما في نسبة علم المنطق والفلسفة وأصول الكلام والعقائد لعلم الفقه؛ لصدق عنوان الفقيه بدون أغلبها، فإنها تقدّم أصولاً موضوعة بعيدة عن عمل الفقيه؛ أما ما يتصل بالمقدّمات القريبة بحيث يقال عرفاً: إنّ الوصول إلى هذه النتيجة والبحث في هذه النتيجة يستدعي البحث في هذه النقاط تلقائيّاً، فهنا تكون هذه النقاط داخلةً في العمليّة الاجتهاديّة.

وهنا نسأل: هل علم الرجال من مقدّمات علم الفقه القريبة ومن وظائف الفقيه، بحيث لا تصدق الخبرة في الفقه على من لا يملك نظراً في الأسانيد، أو أنّه من مقدّمات هذا العلم البعيدة بحيث يشرع علم الفقه بعد الفراغ عن نتائج علم الرجال، كي يتلقّاها

الفقيه بمثابة أصولٍ تحتية مسلّمة؟

الذي يبدو لنا أنّ إثبات صدور الرواية ليس من وظيفة الفقيه، بما هو فقيه، تماماً كإثبات نسبة القرآن إلى الله تعالى؛ فكما أنّ تصحيح هذه النسبة من وظيفة علم الكلام، كذلك تصحيح نسبة هذه الرواية إلى المعصوم هي من وظيفة علمي الرجال والحديث؛ فإذا قدّم للباحث حديثٌ ثابت الصدور، وأخذ ثبوت صدوره أمراً مفروغاً منه، ثم نظر فيه، صدق عليه عنوان الفقيه، تماماً كما يصدق عليه هذا العنوان مع عدم كونه مجتهداً في الكلام والفلسفة والمنطق و..

قد تقول: إنّ هذا خلاف سيرة العلماء!

والجواب بالمنع صغرى وكبرى:

أـ أما صغروياً؛ فلأننا لم نجد الكثير جداً من العلماء أهل نظر واجتهاد في علم الرجال، بل بعضهم لم نكد نرى له وقفةً رجاليّة في كتبه، مع أنّه لا يناقش في فقاهته، ومن أمثلة هؤلاء الشيخ مرتضى الأنصاري(١).

بل نحن نجد الكثير من الفقهاء يعتمدون في إثبات الروايات على المشهور وعملهم، فلا تكاد ترى لهم باعاً في قضايا النقد السندي؛ فكيف يُدّعى أنّ الفقاهة موقوفة في سيرة العلماء على التحقيق في علم الرجال؟!

ب ـ وأمّا كبروياً؛ فلأنه لو سلّمت الصغرى، فلا حجيّة لسيرتهم لو توصّلنا إلى قناعة معاكسة، فسيرتهم ليست دليلاً هنا.

نعم، الإشكالية الأساسية في علم الرجال، والتي تميّز علم إثبات الحديث عن علم إثبات القرآن في التراث الإسلامي.. هي وقوع الاختلافات الواسعة في هذا المجال، بين أقصى اليمين وأقصى اليسار، فهناك اختلافٌ واسع في التوثيق والتضعيف بين المباني

(١) يُنقل عن بعض كبار علماء الرجال المعاصرين، وهو من فقهاء العصر، أنّه رأى في مجلس درسه أنّه من غير اللائق نشر بعض بحوث الشيخ الأنصاري الرجاليّة؛ لما فيها من ضحالة أو ضعف واضحين، والله العالم.

والنظريّات الرجالية؛ فمبنى تفسير القمي مختلف فيه؛ وكذلك نظريّات: أصحاب الإجماع، ومشايخ الثلاثة؛ وشيخوخة الإجازة، والترضّي والترحّم، وأسانيد كامل الزيارة، ومراسيل الصدوق، وغيرها الكثير الكثير، إلى جانب التعارض بين شهادات القدماء أنفسهم ـ في الجملة ـ وهكذا.. فأمام هذا الوضع واختلاف قولهم بعدد الأحاديث الحجّة بين من يصحّح عشرة في المائة من الأحاديث، ومن يصحّح تسعين في المائة.. ذلك كلّه يجعل الاعتماد اليوم لفقيهٍ لا يريد أن يجتهد في علم الرجال.. على كلمات الرجاليّين محلّ إشكال؛ إذ في مثل هذا القدر من اختلاف أهل الخبرة وتعارض نتائجهم وتحليلاتهم يصعب إجراء العقلاء لقانون حجيّة قول أحدهم على نحو التخيير، بل حتى ترجيح بعضهم على بعض بملاك الأعلميّة يحتاج لنظر وتدقيق وكلام، وليس أمراً سهلاً أبداً، وهنا يلزمه لبراءة ذمّته في العمل باجتهاده أن يقدّم تبريراً لاختياراته التي انتخبها من بين مجموعة الآراء الرجاليّة المختلفة.

نعم، يمكن تقليدهم في ما صار من أصول علمهم المتفق عليها بينهم، كوثاقة المحمّدين الثلاثة القدماء مثلاً وهكذا..

من هنا، احتاج الفقيه، لا لكي يتّصف بكونه فقيهاً، بل ليتمكّن من إثبات النصوص حيث لا يمكنه ـ مع هذا الاختلاف ـ التقليد.. احتاج الفقيه أن يكون له نظر في علم السند مع الإمكان، وإلا اختار إحدى المدارس في علمي الرجال والحديث، وبنى عليها، ما لم تخالف أصلاً يُحرز معه خطأها، كان قرّره هو بنفسه في علم الفقه وأصوله.

قد تقول: لماذا إذاً يتقوّم عنوان «الفقاهة» بعلم الأصول، ولا يتقوّم بعلم الرجال والحديث؟

والجواب: إنّ علم الأصول هو العلم الذي يحدّد منهج عمل الفقيه في تعاطيه الفقهي؛ فماذا يفعل مع المطلق والمقيد؟ وماذا يفعل مع التعارض؟ وهكذا، وكلّ ما يتصل بطريقة عمله المباشرة مع الفقه والنصوص، يفترض أن يكون له نظر فيه؛ لأنّ علم الأصول هو علم منهج الاجتهاد الفقهي.. نعم لا يمنع أن تكون بعض مسائل علم أصول الفقه أيضاً

مما لا يجب على الفقيه أن يكون له نظر فيها، حتى لو جرت سيرتهم على بحثها في الأصول.

فالفرق بين الرجال والأصول أنّ الرجال يثبت لي الموضوع الذي يشتغل عليه الفقيه، وهو الحديث، كما يثبت لي علم الكلام الموضوع الآخر الذي يشتغل الفقيه المسلم عليه، وهو القرآن. أما علم الأصول فهو يثبت لي كيفية اشتغال الفقيه ونهج تعامله مع النصوص ومع الوقائع، والأدوات التي يستعين بها لذلك، مثل مباحث الألفاظ والتعارض ومباحث الأصول العملية وهكذا..

بل قد يمكن الترقّي بدعوى أنّ عنوان الفقاهة غير متقوّم بالاجتهاد الأصولي، بل هو متقوّم بالخبروية في تطبيق المناهج الأصوليّة على النصوص والوقائع والحالات، نعم يلزمه أن يكون بريء الذمّة في اختياره أحد المناهج الأصوليّة حتى يمكنه العمل باجتهاده، وهذا غير صدق عنوان الفقيه عليه عرفاً وعقلائيّاً.

وبعبارة جامعة: إنّ صدق عنوان المجتهد على الخبير في الفقه دون الأصول والرجال شيء، وبراءة الذمّة في اجتهاده الذي يفترض أن يكون موضوعيّاً شيء آخر، فقد يكون فلانٌ مجتهداً، بمعنى له ملكة البحث الفقهي، لكنّه لا يجوز له العمل باجتهاده؛ لأنّه لا يراعي الضوابط الموضوعيّة في بحثه، رغم امتلاكه للملكة، ففقاهة الفقيه غير متقوّمة بأغلب البحوث المقدّميّة بما فيها الكثير من بحوث علم الأصول، لكنّ موضوعيّة فقاهته تفرض عليه أن يجد مخرجاً شرعيّاً لتبرير عدم اجتهاده في البحوث المقدّمية هذه، فإذا رأى مخرجاً عمل باجتهاده الفقهي حينئذٍ، فلو رأى جواز الرجوع إلى الرجاليّين والأصوليين صدق عليه عنوان المجتهد، وأمكنه العمل برأيه في هذه الحال.

وعليه، فما قيل من إمكان التقليد في علم الأصول والرجال دون أن يلزم منه سقوط الفقيه عن الاجتهاد، صحيحٌ بالمعنى الذي بيّناه، غايته أنّ إمكانية التقليد هذه تحتاج بنفسها عند هذا المقلِّد لتخريجٍ اجتهادي.

هذه خلاصة هذه المحاولة.

ولكنّ التحقيق أن يقال: إنّ الخبرويّة التي أخذت في عنوان حجيّة قول أهل الخبرة

يمكن تصوّرها من خلال فهمين:

الفهم الأوّل: أن يراد بالخبرويّة فنّ إدارة العمليّة البحثيّة واستخدام القواعد والمناهج المقرّرة في هذا العلم أو ذاك، بصرف النظر عن تحصيل الخبير العلم بالنتيجة، ومثال ذلك أن يتخصّص باحثٌ غير مسلم بالدراسات الفقهية الشرعيّة ويبلغ مرتبةً عالية من المهارة في استخدام طريقة الفقهاء في البحث الفقهي والأصولي وما يتصل بها، بحيث لو ألّف كتاباً في الفقه لم يَرْتَب المجتهدون في أعلميّته على فقهاء عصره، لكنّه في الوقت عينه لا يؤمن بالنبيّ ولا بأهل البيت ولا بالصحابة، ففي هذه الحال لا شكّ في خبرويّته الفنيّة في علم الفقه، لكنّه لا يصدق عليه أنّه عالمٌ بالنتيجة، ومرادنا من النتيجة هو أن يقول: إنّ الله حرّم كذا وكذا؛ والسبب هو أنّه غير مقتنع بالرسالة المحمديّة أساساً. وهذا ما نسمّيه الخبروية التي لا تجامع العلم بالنتيجة.

ومثل هذا يمكن حصوله في علوم متعدّدة، فقد لا يكون الفقيه مجتهداً في علم الرجال ولا في الأصول، لكنّه قادر على استخراج النتائج الفقهية وفقاً لكافّة المباني الأصوليّة والرجاليّة وبراعة عالية تفوق قدرة الفقهاء الآخرين المختصّين بمجموعة هذه العلوم.

ولا شكّ في وجود هذا النوع من الخبراء، إلا أنّه قد يقال بأنّهم ليسوا المنظورين هنا؛ لأنّه لا يوجد عندنا سيرة عقلائيّة مستقلّة اسمها رجوع غير الخبير للخبير، إنّما هذا التعبير استقاه الفقهاء من السيرة القائمة في الحقيقة على رجوع الجاهل إلى العالم، فنكتة السيرة هي رجوع الجاهل بشيء من حيث هو جاهل بهذا الشيء إلى العالم بهذا الشيء من حيث هو عالم به، وذلك بهدف ترتيب الأثر على ذلك الشيء المرجوع فيه، فما لم يفرض الخبير عالماً وعلى يقين بما نرجع إليه فيه فلا مورد للسيرة، وفي مقامنا نحن نرجع إلى هذا الخبير لمعرفة حكم الله، فإذا لم يكن هو مقتنعاً أساساً بالنبوّة المحمديّة ولم تثبت عنده، فهو في هذه الحال لا علم له بحكم الله سبحانه حتى نأخذ حكم الله منه.

نعم، يمكن تتميم هذا النقص من خلال ضمّ علمنا إلى علمه، عبر القول بأنّنا نحن نعلم بالنبوّة ونؤمن بها، ولسنا بحاجة إلى قانون رجوع الجاهل إلى العالم فيها؛ لفرض عدم

جهلنا، ولكنّنا لا نعلم بما صدر عن النبي من أحكام، فنضمّ علمنا بالنبوّة إلى علم الخبير بما صدر من أحكام ممّن نعتبره نحن نبيّاً ولو لم يعتبره هو نبيّاً، وبهذا نحصل على الحكم الشرعي الحجّة عبر ضمّ العلم إلى قانون حجية قول أهل الخبرة. وبهذه الطريقة يمكن القول بجواز تقليد الإمامي لغير الإمامي إذا كان فقيهاً على مباني الإماميّة، ولم يقم دليل خاصّ على المنع.

الفهم الثاني: أن لا يراد من الخبرويّة فنّ إدارة العمليّة البحثية في علم من العلوم فقط، بل إضافة إلى ذلك حصول العلم بالنتيجة للخبير من خلال بحثه الخبروي، بحيث عندما نريد أن نرجع إليه فنحن نرجع إلى ما عنده من العلم بالواقع نتيجة خبرته.

وفي هذه الحال يجب التمييز بين ثلاث حالات، بعد غضّ النظر عمّا يجوز فيه التقليد أو لا يجوز:

الحالة الأولى: أن يكون هذا الخبير عالماً بالفقه وبكلّ المقدّمات التي تقوم عليها العمليّة الفقهيّة، بدءاً من إثبات وجود الله، ووصولاً إلى إثبات حرمة أكل الطين، ويكون علمه هذا عن نظر واجتهاد واستدلال.

ولا شكّ في صدق كونه عالماً خبيراً فيما يقول، فهو في هذه الحال مصداقٌ واضح للعالم الذي يمكن بالقانون العقلائي أن يرجع الجهّال إليه، ويمكنه ترتيب الأثر على النتائج التي يرجع هو إليها؛ لصدق كونه مجتهداً في اختصاصه وما يفتي به حقيقةً.

الحالة الثانية: وهي تقع في مقابل الحالة الأولى، وهي أن يكون هذا الخبير عالماً بالفقه بخبرويّة عالية، لكنّ بعض مقدّمات إثبات النتائج الفقهيّة ليس بعالمٍ بها أساساً، بل هو يشكّ فيها، كأن لا يعلم هل النبي معصوم أو لا؟ وهل الفعل النبوي حجّة أو لا؟ وهل هذه الرواية حجّة أو لا؟ وهل نَقْلُ هذا الراوي حجّة أو لا؟

وفي هذه الحال لا شكّ في عدم صدق عنوان العالم بالنتيجة عليه؛ لأنّه يقرّ بذلك، رغم تحقّق عنوان خبرويّته في الفقه؛ والمفروض عدم جريان السيرة العقلائية إلا على رجوع الجاهل إلى العالم في الموضوع الذي يراد الرجوع به وهو النتيجة الفقهية الفتوائية حسب

الفرض. كما أنّ هذا الشخص نفسه لا يمكنه ترتيب الأثر على نتائج بحوثه؛ لفرض عدم علمه بها ولا قيام الحجّة عنده عليها، إلا في حالة واحدة وهي أن يقوم عنده الدليل الحجّة على جواز رجوعه لغيره في بعض هذه المقدّمات إذا كانت تقبل التقليد، كما في حال الانسداد، فيضمّ تقليده إلى اجتهاده، وحيث إنّه قام عنده الدليل على جواز التقليد، فيعمل بالنتيجة في هذه الحال، ولو لم يكن بهذه الطريقة مجتهداً مقلّداً لنفسه تماماً.

ويبقى هنا إشكال وهو: إذا لم يكن هذا الفقيه مجتهداً تماماً في هذه الحال لم يصحّ منه الرجوع إلى غيره في بعض المقدمات كالمقدّمات الرجاليّة في غير حال الانسداد؛ لأنّ الاجتهاد واجب كفائي، والمفروض القيام به، والمركّب من الاجتهاد والتقليد ليس اجتهاداً.

ويمكن الجواب بأنّه توجد صورتان:

الصورة الأولى: أن يكون من يقلّده هذا الفقيه في بعض المقدمات حيّاً مجتهداً فيها، كما لو قلّد الفقيه مجتهداً حيّاً في علم الرجال، حيث قلنا سابقاً بأنّ الخبرويّة غير مسلوبة عن المتأخّرين، ففي هذه الحال لا دليل على ثبوت وجوب كفائي على الأمّة بأزيد من هذا، ولماذا لا يجري كلّ واحد منهما قانون حجية قول أهل الخبرة في تعامله مع الآخر ويقلّد نفسه فيما اجتهد فيه، ويقلّدهما الناس معاً؟

الصورة الثانية: أن لا يكون من يقلّده هذا الفقيه في بعض المقدّمات حيّاً مجتهداً فيها، كما في حالة علم الرجال مع افتراض أنّ الجميع سيقلّدون الميّت (وهم المتقدّمون من علماء الرجال)، ففي هذه الحال لم يتحقّق مصداق ومتعلّق الوجوب الكفائي للاجتهاد، بعد عدم صدق الاجتهاد على المركّب من التقليد والاجتهاد، **وعليه**:

أ ـ إمّا أن نقول بانسداد باب العلم بالرجال وأحوال الرواة، وفي هذه الحال يكون الرجوع للرجاليّين من باب حجية قول أهل الخبرة جائزاً، ويصدق معه تحقّق الاجتهاد الواجب الممكن للأحياء، ونبني على أنّه لا يشترط في مرجعيّة الخبير أن يكون حيّاً، ويثبت بذلك مبنى حجية قول الرجالي، بلا حاجة لدليل الانسداد.

ب ـ أو نقول بانفتاح باب العلم في الرجال وأحوال الرواة، وفي هذه الحال فإنّ تقليد الأموات نقضٌ لدليل وجوب الاجتهاد الكفائي، لو ثبت هذا الدليل بهذا العرض العريض، ومن ثمّ لا معنى لجريان نظرية حجيّة قول أهل الخبرة في باب الرجال اليوم.

هذا في الفقيه الخبير نفسه، أمّا العامي فإذا حصل له علم بهذه المقدّمات المشكوكة لهذا الفقيه، ولو بسبب كون هذا العامي خبيراً في علم الكلام مثلاً أو الأصول أو الرجال، أمكنه تقليد هذا الفقيه والرجوع إليه في نتائجه المترتّبة على هذه المقدّمات التي يعلم بها العامي؛ لأنّ المفروض أنّ ما يجهل به هو يعلمه الفقيه، وإذا كان الفقيه لا يعلم ما يعلم به هو فهو لا يضرّه. أمّا لو لم يكن له علمٌ بها، فيمكنه تقليد هذا الفقيه وتقليد من رجع الفقيه إليه معاً، ما لم يلزم محذور، وهو كون من رجع إليه الفقيه ميتاً، وقلنا بعدم جواز الرجوع إلى الميّت بدليل يشمل المقام.

الحالة الثالثة: أن يكون هذا الخبير عالماً بالفقه وبجميع المقدّمات التي تقوم عليها العمليّة الفقهيّة، لكنّ علمه ببعض المقدّمات ليس استدلاليّاً، وإنّما هو لاطمئنانه بالعلوم الأخرى ونتائجها، أو لحصول اليقين العفوي له، كما في أيّ مسلم يؤمن بنبوّة النبي محمد، فهو مع علمه بالنبوة والإمامة والمعاد لا يقال عنه: إنّه متخصّص في علم الكلام، بالمعنى الذي يستبطن الخبرويّة.

وفي هذه الحال يصحّ أن نقول بأنّ هذا الشخص لديه علمٌ بالنتيجة، وأنّ خبرويّته ساهمت في علمه هذا، فتقليده لنفسه جائز قطعاً؛ كما أنّ الرجوع إليه رجوع إلى شخص عالم بالنتيجة التي يحكم بها، لكنّ علمه ليس استدلاليّاً في كلّ مراحله، فلا يصدق عليه أنّه خبير بهذه النتيجة تماماً، ومن ثمّ فالمفترض التمييز بين رجوعه لنفسه فيجوز ورجوع غيره له فلا يجوز.

وهنا قد يُدّعى قيام السيرة العقلائيّة على الأخذ بما يقوله؛ لأنّ غالب أهل الاختصاص حالهم كذلك، غاية ما في الأمر أنّ تفكيك هذه الحال يرجع إمّا إلى علم الجاهل ـ استدلاليّاً كان أو غيره ـ بتلك المقدمات التي يعلم بها العالم لا عن استدلال، أو إلى تقليد هذا الجاهل

لهذا العالم فيما هو خبير به وتقليده لغيره فيما ليس هو خبيراً به، على أن ينسجم التقليدان، فيرجع إلى تقليدين في هذه الحال.

والنتيجة: إنّنا أمام مستويين:

المستوى الأوّل: وهو مستوى تقليده لنفسه، وهنا:

أ ـ لا شكّ في إمكانه في الحالة الأولى، وهي حالة اجتهاده في المسألة مع تمام مقدّماتها.

ب ـ أمّا في الحالة الثانية ـ وهي عدم اجتهاده في بعض المقدّمات مع عدم حصول العلم له فيها، ولو من غير اجتهاد ـ فلا يجوز له تقليد نفسه، إلا في حال عدم إمكان الاجتهاد نتيجة الانسداد.

ج ـ وأمّا في الحالة الثالثة ـ وهي علمه بالمقدّمات من غير استدلال ـ فلا شكّ في جواز عمله باجتهاده فيما اجتهد فيه، وحجيّة علمه عليه فيما لم يجتهد فيه.

المستوى الثاني: وهو مستوى تقليد غيره له، وهنا:

أ ـ لا شكّ في جوازه في الحالة الأولى، وهي اجتهاده في تمام المقدّمات.

ب ـ أمّا في الحالة الثانية ـ وهي عدم حصول العلم للمجتهد ببعض المقدّمات ولو من دون استدلال ـ فإذا كان للعامي علم بالمقدمات التي لم يعلم بها المجتهد، كما لو كان العامي مجتهداً في الرجال وحصل له علم بالمقدمات التي بنى عليها الفقيه حال كون هذا الفقيه غير عالم بها، فلا شكّ في إمكان تقليده للفقيه فيما اجتهد فيه؛ لفرض علمه به بمقداره، وعمله بعلمه فيما لم يجتهد فيه الفقيه، وأمّا لو لم يكن للعامي علم بالمقدمات المشكوكة للفقيه، أمكنه الرجوع إلى الفقيه فيما اجتهد فيه، وتقليد غيره في تلك المقدّمات، بصرف النظر عن إشكاليّة الحياة والأعلميّة في المقلَّد، والتي توجب هنا إرباكاً كبيراً، وعليه فيمكن لمقلّد السيد الخوئي مثلاً أن يقلّده في الفقه والأصول، ويقلدان معاً من قلّده السيد الخوئي في الرجال، سواء كان تقليد السيد الخوئي لغيره مقبولاً أم لا (من حيث كونه غير منسد أمامه العلم مثلاً).

ج ـ وأمّا في الحالة الثالثة ـ وهي علمه بالمقدّمات من غير استدلال ـ فندّعي قيام السيرة

العقلائية على الأخذ بقول الفقيه أو الخبير هنا، إمّا عبر علم العامي (اجتهاداً أو عن غير اجتهاد) بالمقدّمات التي علم بها الفقيه لا عن استدلال، أو عبر تقليده لغير هذا الفقيه في هذه المقدّمات.

وعليه، فإنّ رجوع الفقيه إلى العالم الرجالي يمكن أن يجتمع مع إمكان عمله بما يتوصّل إليه من جهة، وإمكان عمل الآخرين بذلك من جهة ثانية، على تفصيل في الصور والحالات، فما ذكره المعاصر في الجواب الأوّل على إشكالية التقليد، من كفاية التخصّص في الفقه والأصول، ليس صحيحاً على إطلاقه، ولا هو بالباطل على إطلاقه.

ولابدّ أن نشير إلى أنّ صاحب الجواب الأوّل هنا صرّح بأنّ دليل حجية قول أهل الخبرة لا يجري في مورد إمكان الاجتهاد والعلم للفقيه اليوم في القضايا الرجاليّة، فليلاحظ.

الجواب الثاني: وهو يرد على تنظير حال الرجاليين بحال المحدّثين، حيث يمكن أن نقول: إنّ تقليد المحمّدين الثلاثة أو البخاري ومسلم في تصحيحهم لأسانيدهم، وجعله كتقليد علماء الرجال في التوثيق والتضعيف، كلام صحيحٌ نقبل به؛ ولا يرد إشكالاً، ما لم يثبت خطأ هؤلاء في تقويماتهم أو صيرورتنا مجتهدين في علم تقويم الحديث.

وبعبارة أخرى: من يقبل بحجيّة قول أهل الخبرة في الرجوع إلى الرجاليّين، قد لا يمانع من اعتماد المستند نفسه في الرجوع إلى المحدّثين، ضمن الشروط نفسها، شرط أن يكون المحدّث معتقداً بما أورده في كتابه من مرويّات، وأنّها حجّةٌ معتبرة، ولا يظهر للفقيه خطأ المحدّث في تقويم الحديث في موردٍ هنا أو هناك، ومن ثم فيكون عمل الفقيه قد بدأ بعد الفراغ عن اعتبار ما جاء في هذه الكتب.

الجواب الثالث: إنّ كون النتيجة تتبع أخسّ المقدّمات ـ كما فضّلنا استخدام هذا التعبير هنا ـ يمكن مناقشته هنا حلاً ونقضاً:

أ ـ أما حلاً؛ فبأنّه لا يختلف العقلاء في خبرويّة الكثير من الخبراء مع أنهم بالتأكيد مقلّدون في بعض النواحي، أو مطمئنّون بما يقوله الخبراء في العلوم التي تقع على مستوى المقدّمة لعلومهم أو الأصل الموضوع لها، فهل كلّ الأطباء مجتهدون في تمام مقدّمات علم

الطبّ وأصحاب نظريّات وآراء خاصّة في هذا العلم؟ وهذه السيرة العقلائية قائمة على ذلك. وقد تقدّم أنّ المسألة لها صور وحالات فلا نعيد.

ب ـ وأما نقضاً؛ فبأنّ أكثر الفقهاء ليسوا مجتهدين في تمام المقدّمات الموصلة للنتيجة الفقهيّة، فهل كلّهم مجتهدون في الفلسفة والكلام والمنطق واللغة بحثوا فيها جميعاً عن استدلال وبرهان، أو أخذوها ـ ولو مع حصول الاطمئنان لهم بها ـ ممّن سبقهم؟ فلو صحّ كلام المحقّق القمي هنا لانتقض بسيرة الفقهاء الذين لا يشكّ هو في فقاهتهم، وربما يكون هو نفسه منهم.

الجواب الرابع: ما ذكره المحقّق القمي نفسه ـ وتبعه العلامة المامقاني ـ من أنّ الرجوع إلى أهل الخبرة في الرجال ليس تقليداً حتى نمنع هنا منه، بل هو تحقيق لصغرى الظنّ الحجّة على الانسداد، فلا يرد أساس الإشكال المتقدّم[1].

وهذا الكلام تامّ على الانسداد، فيكون الرجوع إلى قول الرجالي لإفادته الظنّ، وقد تقدّم بحثه، وأنّ مبناه غير صحيح، وأنّنا نريد هنا بدليل حجيّة قول أهل الخبرة ما هو مغاير لحجية الظنّ الرجالي بدليل الانسداد، كما تقدّم.

وبهذا يظهر أنّ إشكاليّة التقليد المستوحاة ـ تقديراً ـ من كلام الميرزا القمي، ردّاً على مسلك حجية قول أهل الخبرة في باب حجية الرجال.. هذه الإشكاليّة صحيحة في بعض الموارد، وغير صحيحة في موارد أخَر، على التفصيل المتقدّم.

ج. إشكاليّة شرط الاطمئنان والوثوق في حجيّة قول أهل الخبرة

الملاحظة الثالثة: ما ذكره كثيرون في تعرّضهم لمسألة حجيّة قول أهل الخبرة، من أنّ حجية قول أهل الخبرة منشؤها سيرة العقلاء وبناءاتهم؛ والسيرة دليلٌ لبّي يؤخذ فيه بالقدر المتيقّن. والقدر المتيقّن هنا هو ما إذا حصل لهم الوثوق والاطمئنان من قول الخبير

---

(١) القوانين المحكمة: ٤٧٧؛ ومقباس الهداية ٢: ٧٥.

لا مطلقاً، ومعه فتكون الحجيّة لهذا الاطمئنان؛ فترجع هذه النظرية هنا في شرعنة حجية علم الرجال إلى النظريّة الأخيرة القادمة، وهي الحجيّة بملاك حصول الوثوق والاطمئنان من قول الرجالي، فلا قيمة لها في حدّ نفسها؛ إذ الاطمئنان حجّة، وهذا ليس بجديد[١].

وقد ردّ هذا الكلام، تارةً من حيث الكبرى، وطوراً من حيث المورد:

أما الكبرى، فبأنّ العقلاء لا يشترطون في حجيّة قول الخبير حصول الاطمئنان، وهذه سيرتهم شاهدة على ذلك، وقد ذهب إلى هذا القول بعضهم وذلك في مطاوي دراساتهم الأصوليّة وغيرها؛ بحث لا تعود قيمة الرجوع إلى أهل الخبرة في إفادة قولهم الاطمئنان، وإنما هو في حدّ نفسه[٢].

وأما الصغرى، فبأنّ الاطمئنان الشخصي وإن لم يحصل من كلمات خبراء الرجال، لكنّه ليس بمعتبر، وأما الاطمئنان النوعي فهو الشرط، وهو متحقّق في وثائق علم الرجال، وهو المطلوب هنا[٣].

والمناقشة الصغروية تتضمّن إقراراً بعود نظريّة الحجيّة هنا إلى حجيّة الاطمئنان، غايته أنّه يُشترط الاطمئنان النوعي دون الشخصي.

ولمعالجة هذه القضيّة لابدّ لنا من البحث على مستوى القاعدة (الكبرى)، ثم على مستوى التطبيق (الصغرى)، وذلك على الشكل الآتي:

أ ـ أما البحث على مستوى القاعدة والكبرى، فلتحليل اشتراط حجيّة قول أهل الخبرة

---

(١) انظر تعليقاتهم العامة، وبعضها فيما نحن فيه: كفاية الأصول: ٢٨٧؛ ونهاية الأفكار ٣: ٩٥؛ ووسيلة الوصول إلى حقائق الأصول: ٤٨٨؛ وتحريرات في الأصول ٦: ٣٤٧؛ وبداية الوصول في شرح كفاية الأصول ٥: ٢٦٣؛ وفوائد الأصول ٣: ١٤٢؛ والروحاني، زبدة الأصول ٣: ١١٠؛ والسوانح العاملية: ١٧٨ ـ ١٧٩؛ وتنقيح المقال ١: ١٨٢ ـ ١٨٣؛ ولعلّه مراد الداوري في: أصول علم الرجال: ٢٤.

(٢) انظر: الصدر، بحوث في علم الأصول ٤: ٢٩٦؛ والگلبايگاني، إفاضة العوائد ٢: ٦٣.

(٣) الطهراني، تحرير المقال: ٣٩.

بحصول الوثوق والاطمئنان، نطرح السؤال التالي: هل العقلاء يذهبون إلى أهل الخبرة على أساس أنّ قولهم يحصّل اطمئنان النفس وسكونها أو على أساس انسداد باب العلم، فيلجؤون ـ حيث لا يمكنهم تحصيل الاجتهاد والخبروية ـ إلى من حصّل الاجتهاد والخبرويّة؟

هذا السؤال يحمل مضموناً تحليليّاً مهمّاً، فإننا نريد أن نعرف أنّهم عندما يرجعون إلى أهل الخبرة، هل يعتمدون على قوله؛ لأنّه يعطيهم اطمئناناً، أو لأنّه يفيد الظنّ الذي لا يوجد بديلٌ عنه، بعد فرض عدم إمكان تخصّص كلّ إنسان بجميع الاختصاصات التي قد يبتلي بها في حياته؟ فالعبرة هنا.

والذي نراه أنّ القدر المتيقّن من عمل العقلاء في الرجوع إلى أهل الخبرة هو الرجوع إليهم لا لتحصيل العلم الذي عندهم وصيرورتنا مثلهم من أهل الخبرة، بل للاطمئنان لهم والسكون إلى ما يقولون، بحيث تهدأ النفس؛ لأنّ العقلاء لا تقوم تصرّفاتهم على التعبّد؛ بل لنكتة عقلائيّة وهي هنا حصول الوثوق على حدّ تعبير الميرزا النائيني، فعندما يرجع الوالدان الحائران إلى الطبيب لمداواة ولدهما ويعطيهما وصفةً طبية من عدّة أدوية، فإنّ قلقهما على ولدهما يزول، ويشرعان بإعطاء ولدهما الأدوية عن حالةٍ من الطمأنينة بشفائه.

ولهذا إذا اختلف طبيبان في العلاج، فإنّهما يحتاطان إذا أمكن الاحتياط ـ كما يذكر السيّد الخوئي ذلك[1] ـ أو يرجعان إلى أي صيغة أخرى تورثهم الاطمئنان وتبعدهم عن مورد الارتياب، كالرجوع أحياناً إلى الأعلم؛ فإنّه يورث الطمأنينة، أو الرجوع أحياناً أخَر إلى مجموعة خبراء والعمل بقول أكثرهم؛ لكونه مورثاً للاطمئنان أو نحو ذلك؛ فهما يريان كلام الأعلم أو الأغلب موجباً للمزيد من تحصيل الاطمئنان، أو يريان كلام غيره غير بالغٍ حدّ الاطمئنان مع مخالفة الأعلم أو الأغلب له، فالذهاب إلى الطبيب الأقلّ علماً أو

(١) التنقيح في شرح العروة الوثقى (كتاب الاجتهاد والتقليد): ١٦٧.

عدداً لا يفيدهما السكينة مع علمهما بالاختلاف في التشخيص الطبّي للطبيبين.

إذا حلّلنا طريقة العقلاء، فهم لا يشترطون تحصيل العلم بصحّة ما يقوله الخبير على حدّ تحصيل الخبير نفسه لهذا العلم، لكنّهم يرون كلامه موجباً للوثوق والاطمئنان مع احتماله الخطأ من حيث المبدأ، دون أن يكلّفوا أنفسهم سؤال أكثر من خبير، أو ينقدح كثيراً في ذهنهم احتمال مخالفة غيره له، أو خطئه، ومع هذا كلّه فما يدفعهم غالباً للطبيب هو عدم قدرتهم على تشخيص الأمر، فالاطمئنان الذي يمنحهم إيّاه الطبيب هو اطمئنانٌ ناتج عن سدّ باب تشخيص الأمر أمامهم، وانحصار طريق الوثوق بالرجوع للخبير، وعلى هذا تقوم حياة العقلاء في باب الإخبارات أيضاً كما شرحناه مفصّلاً في أبحاثنا في حجية السنّة وأخبار الآحاد في علم الأصول؛ حيث قلنا هناك بأنّ العقلاء لا يعتنون بما سمّيناه بالشكوك الافتراضية النابعة عن فرض احتمال العكس فرضاً إمكانياً منطقيّاً، وإنّما الشك عندهم هو حالة التردّد كتلك الناتجة عن معطيات تفيد حصول الشك.

وبهذا ظهر أنّ حجية قول أهل الخبرة مقتصرة على حالة حصول الوثوق والاطمئنان، وعدم حصول التوتّر من اختلاف الأقوال أو حصول الخطأ في التشخيص، فإذا بني على أنّ مدرك الحجية هو سيرة العقلاء، فلا يُستند هنا مستقلاً إلى قول أهل الخبرة بصرف النظر عن حصول الوثوق والاطمئنان.

وهذا الذي قلناه مغايرٌ للقول بحجية الظنّ الآتي من قول الخبير على الانسداد، أمّا على هذا القول فإنّه ترجع نظريّة حجيّة قول أهل الخبرة هنا إلى نظريّة الانسداد، والتي ناقشناها آنفاً. وجوهر الفرق أنّ إرجاع نظريّة حجية قول أهل الخبرة للظنّ على الانسداد تقرّ بالانسداد من جهة، ولا تعترف بأنّ قول الخبير بحاجة لتحصيل العلم حتى يكون حجّة، بينما ما توصّلنا إليه هنا هو أنّ البشر حيث ينسدّ عندهم مجال أن يتخصّص كلّ واحد منهم بجميع الاختصاصات التي يحتاجها في حياته؛ فإنّهم يلجؤون لبعضهم بعضاً فيما لم يتخصّصوا فيه؛ لأنّ ذلك يوجب تحصيل الوثوق لهم، وإلا فإذا لم يحصل لهم الاطمئنان وسكون النفس نتيجة عملية الرجوع هذه، فهم لا يعملون بقول الخبير، بل يلتمسون

طرقاً ترفع معدّل الظنّ من قوله ليبلغ حد الاطمئنان، مثل طريق الرجوع للأعلم أو الأغلب أو غير ذلك.

والنتيجة: إنّ نظرية حجية قول الرجالي وفقاً لحجيّة قول أهل الخبرة، إما أن تعود إلى النظرية الأخيرة هنا، وهي نظريّة الظن الاطمئناني، أو تعود إلى النظريّة الثالثة هنا، وهي نظرية الانسداد، فلا استقلال لها؛ وحيث قد أبطلنا نظريّة الانسداد، وقلنا بأنّه يمكن تحصيل العلم بأحوال الرواة بمقدار لو ضممناه إلى ما عندنا من مصادر الاجتهاد الأخرى كالقرآن والسنّة العلميّة والسير العقلائية والمتشرّعيّة وأحكام العقل وغير ذلك.. لم يعد هناك مورد لجريان دليل الانسداد. فالصحيح حجية قول الخبير الرجالي من باب إفادة الاطمئنان، فلو انعدم الوثوق والاطمئنان في مورد لم يكن لقوله حجيّة، ومن ثمّ لم تعد لخصوصيّة عنوان (أهل الخبرة) موضوعية تامّة حصريّة في الحجيّة.

ب ـ وأما البحث على مستوى التطبيق والصغرى، بدعوى كفاية الاطمئنان النوعي، فهذا ما يمكن أن يخضع للنقاش؛ والشاهد عليه أنّنا لو كنّا نرتاب في تقويمات هذا الخبير أو ذاك، بحيث كنّا ـ شخصياً ـ لا نثق بتشخيصه الطبّي مع الاعتراف بخبرويّته، ففي هذه الحال لا يذهب العقلاء إليه، مع عدم وجود وثوق شخصي، حتى لو كان هناك وثوق نوعي، ويكفينا الشكّ في كلّ ما تقدّم؛ لأنّ السيرة دليل لبي يقتصر فيه على القدر المتيقّن.

والنتيجة: **إنّه لم تصحّ نظرية حجية قول الرجالي من باب حجية قول أهل الخبرة بعنوانه؛ بل العبرة بحجيّة الوثوق والاطمئنان الحاصلين من قول الرجاليّ منفرداً أو من ضمّ قوله إلى سائر القرائن التي توجب الاطمئنان بوثاقة الراوي وأمثال ذلك.**

٥. نظريّة الاعتماد على حجيّة الفتوى، إجهاض الاستقلال

تقوم هذه النظرية التي لم يظهر لنا قائل بها منفردةً منفصلةً عن سائر النظريّات، على أنّ قول الرجالي يمثل فتوى، والفتوى حجّة على غير المجتهد، فنرجع إلى الرجالي كرجوعنا إلى المفتي.

وهذه النظرية ليس لها قيامة مستقلّة[١]، وعلى تقديره فهي غير صحيحة؛ وذلك أنّ حجيّة الفتوى:

١ ـ إما أن تكون على أساس حجية قول أهل الخبرة، وذلك من حيث إنّ المفتي خبير فيما أفتى به، فيرد عليه ـ مضافاً إلى أنّه لن تكن هذه النظرية مستقلّةً عن سابقتها ـ أنّنا ناقشنا في نظريّة قول أهل الخبرة هنا، وقلنا برجوعها إما إلى النظرية الثالثة أو السابعة.

٢ ـ وإما أن تكون على أساس دليل الانسداد، فترجع إلى النظرية الثالثة التي سبق وأن أبطلناها كبروياً في الأصول وصغرويّاً هنا.

٣ ـ وإما أن تكون على أساس الأدلّة اللفظيّة، فتُناقش بأنّ ظاهر تلك الأدلّة ـ كآيتي النفر والسؤال ـ هو الأمور الدينية والأخرويّة، لا الأمور التي تقع في طريق إثبات الدين، فإنّ إثبات وثاقة الراوي ليس مما فيه إنذار وتحذّر كما هو مناخ آية النفر، كما أنّ مناخ آية السؤال هو القضايا الدينية، بل الاعتقاديّة، فتسرية ذلك لغير هذه الدائرة غير واضح، لاسيما وأنّ المقطع الشاهد لم يقع في سياق التعليل بكبرى.

بل نضيف إلى ذلك أنّ آيتي النفر والسؤال لا تفيدان حجيّة الفتوى أساساً، فضلاً عن حجيّة قول الرجالي؛ ففضلاً عن احتمال قويّ في ورودهما مورد الإرشاد إلى المرتكز العقلائي، لا يظهر من سياقهما الحجيّة ولو من دون حصول علم، وقد بحثنا في هذا الأمر مفصّلاً في مباحث حجيّة خبر الواحد[٢]، فليُراجع.

وبصرف النظر عن هذا كلّه، لا نجد أيّ معنى لإدراج حجيّة الفتوى هنا؛ لأنّ الفتوى هي وضع الحكم الكلّي على موضوعه الكلّي، ولا أقلّ من كونها واقعة في دائرة بيان الدين

---

(١) لاحظ: الطهراني، تحرير المقال: ٣٩؛ ويظهر اختيارها من الشيخ هادي آل راضي في دروسه الصوتية الرجاليّة، الدرس الرابع، لكن بتقريب يرجع في النهاية إلى دليل حجيّة خبر الثقة، فليراجع.

(٢) انظر: حيدر حبّ الله، حجيّة الحديث: ٤٠٣ ـ ٤٣٢، ٤٤١ ـ ٤٨٤.

والأحكام البشريّة، أما توثيق زيد أو كون عمرو هو والد خالد، أو أنّ لبكر طريقاً إلى سعيد وكتبه، فلا علاقة لهذا كلّه بالدين، فهذا كلّه ليس جزءاً من الدين ولا حكايةً عنه، وإنّما هو حكاية عن مقدّمات علميّة خارجيّة يراد منها فيما بعد أن تساعد في إثبات الدين، فلو دخلت هذه المقدّمات في حجيّة الفتوى دون أن نرجع هذه الحجية إلى دليل الانسداد ولا إلى حجيّة قول أهل الخبرة، لدخلت الكثير من العلوم في الدين والفتوى، لكونها تحقّق مقدّمات ذلك كالمنطق والفلسفة والتاريخ واللغة وغيرها، وأين هذه من عنوان الفتوى؟!

فالصحيح أنّ حجيّة الفتوى ليست شيئاً مستقلاً عما تقدّم أو سيأتي، فلا تستقلّ ببحثٍ، وإنما ترجع إلى ما أسلفناه ـ أو سيأتي ـ لدى استعراض النظريّات الأخرى في هذا الموضوع.

٦ ـ نظريّة الاعتماد على حجيّة خبر الثقة الظنّي

تعدّ هذه النظريّة من النظريات الأكثر شهرةً بين المتأخّرين من علماء الرجال، بل وبين المتقدّمين كما قالوا، وقد عبّر عنها تارةً بنظريّة كفاية تزكية العدل الواحد، وأخرى بحجيّة قول الرجالي على الرواية، وثالثة بحجيّة قول الرجالي وفقاً لنظريّة حجية خبر الواحد الثقة، وذهب إليها جماعة من العلماء[1].

والصياغة الأشهر لهذه النظريّة أن يقال: قد ثبت لدينا في علم أصول الفقه أنّ خبر الواحد الثقة الظنّي حجّة ومعتبر، فنأخذ هذه القاعدة الأصوليّة الكبرويّة ونطبّقها في علم الرجال؛ حيث نجعل إفادات علماء الرجال بمثابة إخبارات من ثقات وعدول، هم النجاشي والطوسي والبرقي وغيرهم، أو البخاري والرازي وابن سعد و.. فنأخذ بقولهم من هذا الباب، ويُعتمد عليهم حينئذٍ.

---

(١) هي ظاهر: الخوئي، معجم رجال الحديث ١: ٤١؛ والداوري، أصول علم الرجال: ٢٥؛ والإيرواني، دروس تمهيدية في القواعد الرجالية: ١٩٣؛ والطهراني، تحرير المقال: ٢٩ ـ ٣٧، ٣٩؛ وهادي آل راضي، الدروس الرجاليّة الصوتية، الدرس ٣ و ٤؛ وغيرهم.

١.٦. المعالم العامّة لحجية قول الثقة في مجال علم الرجال

وتقوم هذه النظرية على معالم أساسيّة، أبرزها:

١ ـ إنّ إخبارات علماء الرجال تكون حجةً إذا كانت عن حسّ لا عن حدس؛ لأنّ دليل حجية خبر الثقة يعطي الحجيّة له من باب الحسّ، ولا يشمل دليل الحجيّة إخبارات الحدس والنظر عند الثقة، كما قرّر ذلك في علم أصول الفقه.

٢ ـ وعلى هذا الأساس، جرى عند بعض أنصار هذا الفريق التمييزُ بين علماء الرجال؛ حيث قسّموهم إلى المتقدّمين والمتأخّرين، وذكروا أنّ المتقدّمين يمكن الاعتماد على قولهم، مثل النجاشي والطوسي والمفيد وبني فضال؛ لأنّهم حصلوا على معلوماتهم عن طريق الحسّ، على خلاف المتأخّرين ـ كالعلامة الحلّي ـ الذين لا يملكون معلوماتٍ حسيّة إضافية، وإنما حالهم مثلنا في أنّهم نظروا واجتهدوا في وثائق الحقبة المتقدّمة، فلا يشملهم دليل حجيّة خبر الثقة.

وليس بأيدينا من تعيين زمني قاطع، متى بدأت المرحلة الحدسيّة، لكنّ المعروف بينهم ـ فيما يبدو ـ هو الشيخ الطوسي (٤٦٠هـ)؛ لهذا تراهم يتعاملون مع أيّ وثيقة تأتيهم من عام ٤٦٠هـ وما قبل، تعاملَهم مع الخبر الحسّي؛ أما ما يأتيهم من المرحلة اللاحقة على هذا الزمان، فهم يرونه حدسيّاً لا قيمة له، مثل ما جاء في كتب الشيخ منتجب الدين وابن شهرآشوب وابن داود الحلي والعلامة الحلي وابن طاوس فضلاً عن المتأخّرين بعد ذلك، إلا إذا كانت شهادة هؤلاء متعلّقة بأمر حسّي، كأن يشهدوا على شخص معاصر لهم أو قريب عهد، وهذا يحصل ـ كما يقول السيد الخوئي ـ مع مثل منتجب الدين وابن شهرآشوب، ويتلاشى بعدهما حيث تهيمن الحدسيّة هيمنةً تامّة.

والشاهد على هذا كلّه ـ بحسب رأي السيد الخوئي ـ أنّ الجميع يرجع إلى الشيخ الطوسي، فهو حلقة الاتصال بين المتقدّمين والمتأخّرين[١].

(١) انظر: معجم رجال الحديث ١: ٤٢ ـ ٤٥.

وسوف يأتي ـ بعون الله تعالى ـ التعرّض لنظريّات توثيق المتأخّرين.

٣ ـ لا يشترط التعدّد هنا، بل يكفي إخبار أحد علماء الرجال؛ لأنّ دليل حجيّة خبر الثقة لا يشترط التعدّد، على خلاف دليل حجية البيّنة.

٤ ـ لا يشترط حصول اليقين أو الاطمئنان من أقوال الرجاليّين؛ لأنّ دليل حجيّة خبر الثقة يعطي الحجيّة له ولو أفاد الظنّ فقط، كما عليه المشهور، خلافاً لمن أخذ الاطمئنان في حجيّة خبر الثقة[١]، وهو الحقّ، كما فصّلناه في مباحث حجيّة الحديث من علم أصول الفقه.

٥ ـ لا يشترط في الأخذ بأقوال الرجاليّين كونهم من أهل الخبرة؛ فيكفي كونه متقدّماً تحتمل فيه الحسيّة أو تستظهر، ثم يَحْكُم بأمر يتعلّق بالرجال، فنأخذ بقوله؛ من هنا لا فرق بين النجاشي الخبير في علم الرجال وبين الشيخ الصدوق الذي يقال عنه: إنّه مقلِّد في الرجال لأستاذه ابن الوليد، أو حتى للكليني الذي لم نرَ له أيّ مساهمة رجاليّة واصلة إلينا معتدّ بها، أو للسيد المرتضى غير المعروف بالحضور في محافل هذا العلم.. وهكذا، وذلك أنّ دليل حجيّة خبر الثقة يعطي الحجيّة لخبر مطلق الثقة، بل إعمال الحدسيّة الغالبة في مجال أهل الخبرة يضرّ بشهادة الرجالي، كما مرّ.

٦ ـ إذا بُني في مبحث حجية الخبر في الأصول على حجيّة خبر العدل، كما إذا استند لآية النبأ، وفهمت منها العدالة المشترطة في الفقه.. كان لابدّ في الرجاليّ أن يكون عادلاً، ولا تكفي فيه الوثاقة، وهنا ينفتح البحث في حجيّة أو عدم حجيّة توثيقات أهل السنّة وغير الإماميّة من الشيعة وتضعيفاتهم (والعكس عند سائر المذاهب):

أ ـ فإذا أُخذ في العدالة شرط الإيمان بمعنى الاعتقاد الإمامي الاثني عشري أو فقل: مطلق الاعتقاد المذهبي الحقّ، لم يعد يمكن الأخذ بأقوال الرجاليّين من غير الإماميّة، بمن فيهم بنو فضال الذين توجد له مواقف رجاليّة اعتمد عليها العلماء عبر التاريخ، وهكذا لم

(١) انظر ـ على سبيل المثال ـ: المامقاني، مقباس الهداية ٢: ٧٠.

يعد يتمكّن السنّي من الأخذ بتوثيقات الرجاليين الشيعة.

ب ـ وأما إذا لم نأخذ في العدالة قيد الإيمان ـ كما هو الحقّ وفقاً لما بحثناه في علم أصول الفقه[1] ـ انفتح مجال الاعتماد على أقوال رجاليّي أهل السنّة وسائر المذاهب بالنسبة للإمامي، وانفتح باب الرجوع لتوثيقات الشيعة بالنسبة للسنّي، ما لم يكن هناك محذور من جانب آخر.

أما إذا بُني في باب الخبر على حجيّة خبر الثقة دون العدل، كما هو الحقّ، على تقدير القول بحجيّة خبر الواحد الظنّي، فكلّ هذه الشروط تسقط، ويكفي إحراز وثاقة الرجالي وتحرّزه عن الكذب والخطأ مهما كان مذهبه وحتى دينه، ويظهر هذا جليّاً لو بُني في حجية الخبر على دليل السيرة العقلائيّة مع عدم استظهار المفهوم لآية النبأ، أو على تفسير الفسق والعدالة فيها بما يتصل بالإخبار لا مطلقاً.

٧ ـ اعتماداً على نظريّة حجية خبر الثقة لا تشترط الحياة في المخبر، فلو أحرزنا إخباره، عبر إحراز صحّة نسبة الكتاب الرجالي الفلاني إليه، أمكن الأخذ بخبره، لعدم تقيّد نظريّة حجيّة خبر الثقة بالحياة، خلافاً لما قيل في نظريّة الشهادة، رغم أنّه هناك قلنا أيضاً بأنّه غير ثابت، وأنّه حصل التباس في فهم هذه القضيّة على مستوى علم الرجال.

٨ ـ إذا بني في علم الأصول على كون حجيّة خبر الثقة تعبّديةً، أمكن القول بحجيّة إخبار الرجالي حتى لو لم يُفد الظنّ، فلو قامت قرائن حينئذٍ على بطلان كلام أحد الرجاليّين دون أن نجزم بهذا البطلان، بل حصل لنا الشكّ في دقّته في الذي أخبر عنه، أمكن جعل قوله حجّةً.

بل هناك من ذهب إلى ذلك، بصرف النظر عن التعاطي مع خبر الواحد تعاطياً تعبدياً، فقد استند الشيخ مسلم الداوري إلى إطلاقات الأدلّة الدالة على حجيّة خبر الثقة، للشمول لحالتي حصول الظنّ لنا أو عدم حصول الظنّ الشخصي كذلك، ويشهد له ـ

(١) انظر: الحديث الشريف، حدود المرجعيّة ودوائر الاحتجاج ١: ٧٩ ـ ١٠٨.

عنده ـ أنّ العقلاء لا يقبلون عذر المعتذر إذا قال: أنا لم أعمل بخبر هذا الثقة الذي نقل لي أمر المولى لي؛ وذلك لأنّه لم يحصل لي ظنّ على وفق كلامه، بل يرونه مُداناً ويحقّ للمولى مؤاخذته في هذا المجال؛ من هنا أطلق الداوري حجيّة قول الرجالي هنا لحالة حصول الظنّ الشخصي وعدمه[١]، وقد كان أستاذه الخوئي ذكر ثبوت حجيّة الخبر بحصول الوثوق النوعي ـ ومراده الظنّ ـ بصدقه، أو الوثوق الشخصي[٢].

وأمثلة هذه الحالة كثيرة في علم الرجال، فقد تأتي مجموعة من الروايات الضعيفة السند في ذمّ أحد الرواة من طرف أهل البيت النبوي أو من طرف بعض الصحابة أو كبار التابعين، فيما نجد الطوسي أو الرازي قد وثقا هذا الراوي، الأمر الذي قد يُفقدنا حالة الظنّ بصحّة كلام الطوسي أو الرازي، فعلى هذا يمكن الاعتماد على كلامه، ولو لم يحصل لنا الظنّ على وفقه.

وقد بنينا في الأصول على عدم حجيّة خبر الثقة الذي لا يفيد الظنّ[٣]؛ لهذا يُشترط في إخبارات الرجاليّين أن تفي بهذه الحيثيّة.

٩ ـ يشترط ـ وفق نظريّة حجية خبر الثقة ـ أن يكون الرجالي عالماً بما يُخبر به، وليس ظاناً أو شاكّاً؛ لعدم شمول دليل حجية الخبر لغير هذه الحال؛ فلو لاح من ظاهر كلمات أحد الرجاليّين أنّه متردّد في راوٍ معيّن، فلا قيمة لتردّده، وهكذا الحال لو بدا منه أنه لا يرى وثاقته من باب عدم ثبوتها عنده، لا ثبوت عدمها.

هذه هي أبرز معالم نظريّة حجيّة قول الرجالي وفقاً لنظريّة حجيّة خبر الثقة.

٢.٦. امتياز نظرية خبر الثقة عن غيرها في مجال قول الرجالي

وبهذا تمتاز نظريّة حجيّة خبر الواحد الثقة هنا عن سائر النظريّات:

---

(١) الداوري، أصول علم الرجال: ٢٥.

(٢) مصباح الأصول ٢: ٢٤٠ ـ ٢٤١.

(٣) انظر: الحديث الشريف، حدود المرجعيّة ودوائر الاحتجاج ١: ٢٩٣ ـ ٢٩٦.

أ ـ أمّا عن نظريّة الشهادة، فبكونها لا تشترط شروطها ولا تتماهى معها، بل هي أوسع دائرةً منها وأخفّ من حيث الإلزامات والقيود غالباً.

ب ـ وأمّا نظرية حجية الظنّ الرجالي على الانسداد؛ فلأنّ الحجية هنا للظنّ الخاص، لا لمطلق الظنّ، بخلاف الظنّ على الانسداد.

ج ـ وأمّا نظرية حجيّة قول أهل الخبرة، وكذا حجية الفتوى، فهي متقوّمة بالحدسيّة أو غير متقوّمة بالحسيّة، فيما هذه النظرية هنا متقوّمة بالحسيّة.

د ـ وأمّا نظرية حجية الظنّ الرجالي بدليل الإجماع، فهو يفيد حجيّة مطلق الظنّ الرجالي، لا خصوص الآتي من خبر الثقة، بينما هنا لابدّ من حصول الظنّ من خبر الثقة لا مطلقاً، بل على بعض المباني لا حاجة للظنّ هنا أساساً.

هـ ـ وأمّا على نظريّة حجية العلم والاطمئنان، فالأمر واضح؛ إذ هذه النظريّة هنا تكتفي بالظن من خبر الثقة، بينما تلك يشترط فيها تحصيل العلم ولو العادي منه أو من غيره.

وبهذا ظهرت النسبة بين هذه النظريّة وسائر النظريّات في موضوع بحثنا.

٣.٦. مرجعيّة خبر الثقة في الرجال، الأدلّة والمستندات

تقوم أدلّة هذه النظرية على البيان التالي:

أ ـ ثبت في علم أصول الفقه أنّ خبر الواحد الثقة الظنّي حجّة.

ب ـ ثبت في علم أصول الفقه أنّ حجية خبر الواحد الثقة الظنّي لا تختصّ بالأحكام، بل تشمل الموضوعات أيضاً إذا ترتّب عليها أثر شرعي، إلا ما خرج بالدليل، كموارد البيّنة في باب القضاء.

ج ـ إنّ إفادات علماء الرجال مصداقٌ لخبر الواحد الثقة الظنّي؛ لأنهم يخبرون عن حسّ بأحوال الرواة، وهم من الثقات، ويترتّب على إخبارهم الأثر الشرعي، وهو ثبوت الروايات المتضمّنة للأحكام الشرعيّة.

د ـ نستنتج من هذه المقدّمات أنّ خبر الرجالي حجّةٌ ولو لم يفد اليقين والاطمئنان، بلا حاجة إلى أيّ نظريّة أخرى من النظريّات الست المتبقية في الباب.

٤.٦. مطالعات نقديّة في مرجعيّة حجيّة الرواية

تعرّضت هذه النظرية التي اشتهرت بها مدرسة السيد الخوئي (١٤١٣هـ)، وصار لها رواج زائد بسببه.. تعرّضت لسلسلة من الانتقادات المتصلة ببعضها، ودراستها سوف تُدخلنا ـ قهراً ـ في فهم طريقة علماء الرجال في وصولهم إلى النتائج الرجاليّة التي قدّموها لنا في كتبهم.

وأبرز الإشكاليات الواردة في هذه النظريّة ـ بعد حذف إشكال عدم حجيّة خبر الواحد في الموضوعات؛ لبنائنا في الأصول على الحجيّة فيها، كما تقدّم، خاصّة وأنّ هذا النوع من الموضوعات يترتب عليه حكمٌ كلّي في كثير من الأحيان عبر إثبات نتيجته للنصوص الحديثيّة المشتملة بدورها على الأحكام الكليّة ـ هي:

١.٤.٦. إشكالية الحسية والحدسيّة

قلنا فيما سبق وفي علم أصول الفقه: إنّ حجيّة الرواية وخبر الثقة مقيّدة بحالة ما إذا كان الخبر حسيّاً، لكن المشكلة هنا أنّ إخبارات علماء الرجال ليست حسيّةً، بل هي حدسيةٌ.

من هنا استخدم بعض الإخباريّين هذه الإشكاليّة ليثيروا نقداً على علم الرجال[1]، فذكروا أنّ قدماء الرجاليّين لم يطّلعوا على أحوال الرواة مباشرةً، بل تفصلهم عنهم ثلاثة قرون، وقرنان، وقرن، فكيف اطّلعوا على حالهم عن حسّ؟! وأيّ حسّ هذا والنجاشي توفي عام ٤٥٠هـ فيما توفي أكثر الرواة عن الباقِرَين في القرن الثاني الهجري؟!

وهكذا الحال في الصحابة والتابعين وتابعيهم، والذين تفصلهم عن أئمّة الجرح

(١) انظر: يوسف البحراني، الحدائق الناضرة ١: ٢٢ ـ ٢٣.

والتعديل عند أهل السنّة مسافة زمنية لا تقل عن قرن إلى قرنين إلى ثلاثة، فكيف اطّلعوا ـ عن حسّ ـ على حالهم؟!

وكان حفيد الشهيد الثاني قد ذكر في شرحه على الاستبصار ما نصّه: «إنّ النجاشي وغيره من المتقدّمين الذين لم يعاصروا الرواة، توثيقهم ـ أيضاً ـ بالاجتهاد، كما يقتضيه الاعتبار»[1].

واعتبر المحقّق القمي أنّ هذا الأمر واضح، حيث استدلّ بأنّهم لم يلقوا الرواة؛ وإنما كانوا يقرأون مثل ما رواه الكشي، وما يفهمونه منه فهم يأخذون به، وربما أخطأوا في الفهم، وربما لم يكن ما ذكره السابق صحيحاً في نفسه أيضاً[2].

واعتبر العلامة المامقاني كلامَ القمي ـ صاحب القوانين ـ جيّداً؛ حيث عبّر قبل نقله نصّ كلامه بالقول: «ولقد أجاد الفاضل القمي (رحمه الله) حيث قال..»[3].

وقد ألمح المحقّق التستري في «قاموس الرجال» إلى أنّ الصدوق والنجاشي وغيرهما أقاموا توثيقاتهم وتضعيفاتهم على قواعد وأسس اجتهاديّة[4].

وقد ركّز الشيخ آصف محسني القندهاري المعاصر على هذه الإشكاليّة وما سينجم عنها، وذكر أنّه ناقش فيها أستاذه السيّد الخوئي ولم يرَ جواباً مقنعاً، وأنّه سيعطي جائزة لمن يحلّ مشكلة الحسيّة وما سيتبعها من مشكلة الإرسال[5].

وانتصر الشيخ المعاصر محمد سند لإشكاليّة الحدسية هنا، معتبراً في نهاية بحثه أنّ «صغرى حجية الخبر الحسّي غير متحقّقة غالباً»[6].

---

(١) استقصاء الاعتبار في شرح الاستبصار ٣: ٢٩.

(٢) القوانين المحكمة: ٤٧٦.

(٣) مقباس الهداية ٢: ٧٣.

(٤) قاموس الرجال ١: ٢٥ ـ ٥٨.

(٥) آصف محسني، بحوث في علم الرجال: ٥١ ـ ٥٢، ٥٨.

(٦) بحوث في مباني علم الرجال: ٨٨.

ويبدو من السيد محمّد رضا السيستاني عدم قبوله بمبنى حجيّة الخبر هنا، وقد اعتبر أنّنا نحرز باليقين أنّ بعض مواقف الرجاليين حدسيّ، يُعلم ذلك من الشواهد والقرائن التي لا تخفى على الممارسين، ونحن لا يمكننا التمييز بين حالات النقل الحسي وحالات النقل الحدسي مع علمنا بوجود النوعين معاً، وفي مثله لا يصحّ البناء على إخباراتهم بدعوى أنّها حسيّة، فتأمّل[1].

وعليه، فلا يتحقّق شرط الحسيّة في دائرة علم الرجال، بلا فرق في ذلك بين التوثيقات العامة والخاصّة، وقد تقدّم أنّ من أهم معالم هذه النظريّة هو قيامها على مبدأ الحسيّة.

محاولة مدرسة السيد الخوئي و.. في تفكيك الإشكاليّة

وقد واجهت مدرسة السيد الخوئي وغيرها إشكال الحدسيّة هنا؛ واعتبرت أنّ كلام الرجاليين قائم على الحسّ وليس على الحدس، وأنّه يكفينا الاحتمال.

وقد استند السيد الخوئي هنا إلى أنّ احتمال الحسيّة موجود، وليس هناك جزم بالحدسيّة، ومبرّرُ احتمال الحسيّة هو أنّ ظاهرة تأليف كتب الرجال والتراجم والفهارس كانت شائعةً بين الشيعة منذ قديم الأيام، وقد وصلتنا بعض أعمالهم وقسمٌ وافرٌ منها لم يصلنا، بل البحث والفحص يدلان على أنّ عدد كتب الرجال التي أُلّفت منذ الحسن بن محبوب السراد، وهو من أوائل مصنّفي الرجال عند الإماميّة، وإلى زمان الشيخين: الطوسي والنجاشي، قد بلغ أكثر من مائة كتاب، وقد قام بجمعها الشيخ آغا بزرگ الطهراني في كتابه المعروف: «مصفى المقال»، وهذا يعني أنّه تمّ تناقل الإخبارات بحال الرواة جيلاً بعد جيل إلى أن وصل الأمر إلى الشيخين. بل يذهب بعضهم إلى أنّ عدد الرجاليّين أكبر من هذا الرقم بكثير.

بل هناك نصّ بالغ الأهمية جاء في كتاب عدّة الأصول للشيخ الطوسي نفسه يقول فيه:

(١) قبسات من علم الرجال ١: ١٢.

«إنا وجدنا الطائفة ميّزت الرجال الناقلة لهذه الأخبار، ووثقت الثقات منهم، وضعّفت الضعفاء، وفرّقوا بين من يُعتمد على حديثه وروايته، ومن لا يُعتمد على خبره، ومدحوا الممدوح منهم، وذمّوا المذموم، وقالوا: فلان متهم في حدثه، وفلان كذاب، وفلان مخلط، وفلان مخالف في المذهب والاعتقاد، وفلان واقفي، وفلان فطحي، وغير ذلك من الطعون التي ذكروها وصنّفوا في ذلك الكتب..»[١].

إنّ مثل هذا النصّ يدلّنا بوضوح على حجم عنايتهم بأحوال الرواة وتناقلهم لأوضاعهم، وهذا يجعل العلم بأحوالهم علماً حسيّاً وصل بنقل بعضهم لبعض وهكذا.

بل نحن لو راجعنا كتب الرجال، سنجد الشيخ النجاشي ـ مثلاً ـ يعبّر في بعض الأحيان بقوله: «ذكره أصحاب الرجال» أو ما هو قريب من هذا التعبير[٢]، وهذا يعني أنّه يقوم بالنقل عنهم، فأحوال الرواة كانت شائعة ومتعارفة ومستفيضة، تلقّوها يداً بيد وكابراً عن كابر[٣].

وقد واصل أنصار مدرسة السيد الخوئي دعم نظريته هنا، فذكر الشيخ مسلم الداوري أنّ مراجعة كتاب النجاشي ـ وغيره ـ تجعلنا نرى فيه نقولات عن عدّة من الأشخاص في تقويم حال الرواة مثل: ابن الغضائري، والكشي، وابن عقدة، وابن نوح، وابن بابويه، وأبي المفضل.. بل قد اعتمد على كتب كثيرة، أُحصي منها أكثر من عشرين كتاباً، كرجال أبي العباس، وابن فضال، والعقيقي، وطبقات سعد بن عبد الله، وفهرست أبي عبد الله الحسين بن الحسن بن بابويه، وكذلك فهارس حميد بن زياد، وابن النديم، وابن بطة، وابن الوليد، بل إنّنا وقفنا على أكثر من أربعين كتاباً جرى تصنيفهم غير كتب الشيخين، من هنا

---

(١) العدّة في أصول الفقه ١: ١٤١.

(٢) انظر: رجال النجاشي: ٢٨، ١٠٤، ١٠٥ـ١٠٦، ١٠٨، ١١٣، ١٢٤، ١٦٤، ١٩٩، ٢٠٧، ٣١٨، وغيرها من الموارد.

(٣) انظر: الخوئي، معجم رجال الحديث ١: ٤١ ـ ٤٢؛ ونفس هذا الكلام يمكن لعلم الرجال السنّي أن يدّعيه فلا نطيل.

فأحكامهم الرجاليّة لم تقم على الحدس، وإنما على الحسّ بالسماع من المشايخ[١].

ويعيد الشيخ جعفر السبحاني صياغة الحلّ هنا، حينما يرى أنّهم كانوا يعتمدون وسائل ثلاث هي:

١ ـ مراجعة المصنّفات التي وصلت إلى عصرهم، وثبتت نسبتها إلى مؤلّفيها.

٢ ـ السماع كابراً عن كابر، وثقة عن ثقة.

٣ ـ الاعتماد على الاستفاضة والشهرة بين الأصحاب، وهذا أحسن الطرق وأمتنها، كعلمنا بعدالة صاحب الحدائق وصاحب الجواهر[٢].

هذه هي أفضل الصيغ التي طُرحت لدفع فرضيّة الحدس في علم الرجال عند القدماء.

بل يمكن تقوية قولهم بنصّين أساسيّين عند الطوسي والنجاشي، هما:

النصّ الأوّل: ما ذكره الطوسي في مقدّمة الفهرست حيث قال: «فإذا ذكرتُ كلَّ واحد من المصنّفين وأصحاب الأصول، فلابد من أن أشير إلى ما قيل فيه من التعديل والتجريح، وهل يعوّل على روايته أو لا، وأبيّن عن اعتقاده، وهل هو موافق للحقّ أو هو مخالف له..»[٣].

النصّ الثاني: ما ذكره النجاشي في بداية الجزء الثاني من رجاله حيث قال: «الجزء الثاني من كتاب فهرست أسماء مصنّفي الشيعة وما أدركناه من مصنّفاتهم وذكر طرف من كناهم وألقابهم ومنازلهم وأنسابهم، وما قيل في كلّ رجل منهم من مدح أو قدح»[٤].

فإنّ النصّين واضحان في أنّ جهود الطوسي والنجاشي، كانت نقلاً للتوثيق

---

(١) أصول علم الرجال: ٢٦.

(٢) كلّيات في علم الرجال: ٤١ ـ ٤٢؛ وانظر: محسن الأعرجي، شرح مقدّمة الحدائق، الورقة رقم: ٣٣، ٣٥ (مخطوط)؛ والسيفي المازندراني، مقياس الرواة في كلّيات علم الرجال: ١٠٢ ـ ١٠٥؛ والشبيري الزنجاني، كتاب النكاح ٤: ١١٨٣ ـ ١١٨٤.

(٣) الفهرست: ٣٢.

(٤) رجال النجاشي: ٢١١.

والتضعيف، وليست اجتهاداً.

وبعبارة مختصرة: يمكن القول بأنّ كتب النجاشي والطوسي وأمثالهما هي جوامع كتب من سبقهم، تماماً كما حصل مع المحدّثين الذين جمعوا الكتب الصغيرة المتفرّقة في الحديث، والتي صُنّفت منذ القرن الثاني الهجري، ووضعوها في موسوعاتهم الحديثية الضخمة كالكتب الأربعة الإماميّة والكتب التسعة السنيّة، فما في الكتب الكبيرة هو نقل عن تلك الصغيرة.

ولابدّ لنا من النظر في هذا الكلام كلّه؛ لنرى مدى قدرته على أن يُثبت لنا حسيّة الوثائق التي قدّمها الرجاليّون، مع الإشارة مسبقاً إلى أنّنا سوف نتعامل مع هذه الوثائق على أساس أنها تثبت الحسيّة، كما هو ظاهر مثل الشيخ مسلم الداوري، لا على أساس أنها توفّر لنا احتمال الحسيّة، كما هو ظاهر بعض كلمات السيد الخوئي؛ لأنّ مرحلة احتمال الحسيّة والحدسيّة تأتي فيما بعد بعون الله تعالى.

ولابدّ لنا أن نشير أيضاً إلى أنّ الحديث عن الحسيّة والحدسيّة يصبح مجاله أوسع كلّما دخلنا في إطار تقويم حال الرواة، ويتقلّص احتمال الحدسيّة كلّما دخلنا في مجال المعلومات الشخصيّة مثل الاسم واسم الأب وغير ذلك، وإن كان مجال التحليل هناك موجوداً أيضاً، كما هي الحال في جهود المتأخّرين، بمعنى محاولة ترجيح نقل على نقل في تعيين اسم والد أو جدّ الراوي مثلاً وهكذا.

كما أنّه من الواضح أنّ إشكاليّة الحسيّة تجري في توثيقات الرجاليّ غير المعاصر للراوي الذي يقوم بتوثيقه، أمّا توثيق ابن أبي عمير لمشايخه مثلاً، فهو توثيق لا يفترض النقاش في كونه حسيّاً على مقتضى القاعدة لو ثبت هذا التوثيق بطريق معتبر في نفسه، لكن لأنّ غالب التقويمات الرجاليّة ترجع لغير المعاصر انفتح هذا البحث الكلّي هنا.

قراءة نقديّة في محاولات الانتصار للاتجاه الحسّي في الرجال

وحاصل ما يمكن تسجيله نقداً على محاولة الانتصار للحسيّة هو الآتي:

أوّلاً: يمكن الحديث عن جملة خصائص تمتاز بها المرحلة التي سبقت عصر الأصول الرجاليّة الخمسة الأولى عند الشيعة الإماميّة:

١ ـ لأن كتب هذه المرحلة لم تصلنا، لا نملك أيّ معلومات ـ عن مدى اهتمامها بالرواة وعمقها و.. ـ قد ترشدنا إلى أهميتها والمنهج الذي سارت عليه. وما نقل عنها من مواقف رجاليّة سطحيّة جداً لا يمكن الاتكاء عليه لمعرفة مدى تأثيره في المناخ الرجالي آنذاك.

٢ ـ لذا بعض كتب هذه المرحلة واضح في علم الرجال؛ يعني أنها دُوّنت بغرض تقويم رواة الحديث، وأنها منطلقة من حسٍ ووعي رجاليّين، لكنّ البعض الآخر من هذه الكتب لا نستطيع أن نعلم مدى انتمائه للدائرة الرجاليّة أساساً، وإن أدرجه الباحثون في تاريخ الرجال على أنّه من كتب الرجال، فمجرّد أنّ عناوينها عناوين رجالية لا يمكّننا من الجزم بأنها كتب رجالية بالمعنى الذي نريده اليوم.

وهذا الأمر قد وقع نظيره في علم أصول الفقه؛ فقد تبنّى السيد محمد باقر الصدر (١٤٠٠هـ) أن أوّل مدوَّنة في علم الأصول هي رسالة (الألفاظ) لهشام بن الحكم (١٩٩هـ)[١]، واستفيد هذا الأمر من عنوان الرسالة، فمباحث الألفاظ من موضوعات علم الأصول بل الأساسيّة؛ إلا أنّ هذا الرأي يُناقش بأنّ اصطلاح مباحث الألفاظ جديد ظهر متأخّراً، وسابقاً كان يُطلق على هذه الموضوعات عنوان (كتاب البيان) كما عند الإمام الشافعي (٢٠٤هـ) في كتاب الرسالة[٢]، فلعلّ رسالة هشام كانت في اللغة، وربما كانت في علم الكلام تتصل بالصفات الإلهيّة ومسألة الكلام، فالرسالة لم تصل إلينا حتى نتعرّف على موضوعها.

هنا نقع في نفس المشكلة؛ عندما يُنقل لنا مثلاً أنّ للشريف العقيقي (٢٨٠هـ) كتاب (تاريخ الرجال)، صحيح أنّ عنوانه يوحي بأنّه كتاب رجالي، لكن كيف لنا أن نعرف أنّ

---

(١) الصدر، المعالم الجديدة للأصول: ٦٥.

(٢) الشافعي، الرسالة: ٢١.

الكتاب في علم الرجال؟! فلعلّه كتاب في التاريخ تناول فيه مؤلّفه بعض الشخصيّات التاريخية، ولم يكن في صدد اتخاذ مواقف من رواة الحديث ما لم نجمع قرائن، مثل أنّ كلمة (تاريخ الرجال) كانت معروفة عند أهل السنّة آنذاك بوصفها عنواناً لما نسمّيه اليوم علم الرجال، كما سيأتي ـ بحول الله ـ الحديث عنه في الفصل التاسع من هذا الكتاب، والمخصّص لدراسة المصادر الرجاليّة، أو نلاحظ ما نقله عنه ابن داود؛ لنرى طبيعة المنقول. علماً أنّه من الممكن أن يكون قد كتب حول رجال القرن الأوّل الهجري، فكيف يكون كلامه عن حسّ؟!

والمثال الآخر هنا هو كتاب (المشيخة) لابن محبوب (٢٢٤هـ) أو كتاب الرجال لعبد الله بن حيّان الكناني (٢١٩هـ)، وهما من أوائل ما علمنا أنّه كتب في هذا المجال كما يقول بعضهم، وهنا لا سبيل لنا أن نتعرّف على مدى انتماء هذين الكتابين للمناخ الرجالي؛ فلعلّهما في ترجمة شيوخ ابن محبوب الذين يروي عنهم، فيكون كتاباً في التراجم.

بل ثمّة وجهة نظر بتنا نحتملها جدّاً مؤخّراً ونرجّحها، وهي أن يكون المراد من كتب المشيخة هذه ما يسمّى في علم الحديث السنّي بكتب المسانيد[1]، فالحسن بن محبوب كان لديه شيوخ متعدّدون أخذ منهم مجموعة من الروايات والكتب، ثم قام بتأليف كتاب المشيخة، ويعني أن يجمع كلّ ما وصله من شيخه محمّد مثلاً، ثم يفرده لوحده، فيكون مسند محمّد، وبعدها يأخذ ما وصله من روايات عن شيخه عبد الله مثلاً، فيكوّن منه مسند عبد الله، فترتيب كتب المشيخة يكون على أسامي الشيوخ، وبالتالي فتكون هذه الكتب من كتب الرواية، وليست من كتب الرجال، ولعلّ من ساهم في ارتكاب هذا الخطأ هو الآغا بزرك الطهراني الذي أدرج كتب المشيخة في كتابه مصفى الرجال.

ويعزّز ما نقول ما ذكره المجلسيّ الأوّل ،حين قال: «والمراد بكتاب المشيخة، الكتاب الذي صنّفه الحسن بن محبوب، وألّفه من أخبار الشيوخ من أصحاب أبي جعفر وأبي عبد

(١) رأيتُ مؤخّراً أنّ السيد أحمد المددي يذهب إلى هذا المعنى أيضاً، فانظر: حوارات حول علم الرجال ودوره ومشكلاته ومآلاته، مجلّة الاجتهاد والتجديد، العدد ٤٢: ١٦.

الله وأبي الحسن صلوات الله عليهم، فإنّه روى عن ستين رجلاً من أصحاب أبي عبد الله عليه السلام كُتُبَهم التي ألّفوها ما سمعوا منهم عليهم السلام، وكان دأبهم أن يكتبوا كلّ خبر كانوا يسمعون في كتبهم كلّ يوم، وكان الأخبار في تلك الكتب منثوراً؛ لأنهم في كلّ يوم كانوا يسمعون من أحكام الطهارة والصلاة، والحج، والتجارة، والنكاح، والطلاق، والديات وغيرها، ويكتبون أخبار كلّ يوم في كتبهم. فرتّب الحسن بن محبوب أخبار الشيوخ على ترتيب أبواب الفقه، وكان منثوراً لم يكن مثل هذه الكتب التي لنا، ثمَّ جمع هذا الشيخ على ترتيب أسماء الشيوخ بأن جمع على ترتيب اسم زرارة مثلاً، وذكر أخباره مرتّباً أوّلاً، ثمَّ ذكر أخبار محمد بن مسلم مرتباً ثانياً، وهكذا، وكانت فائدة هذا الترتيب عندهم أكثر؛ لأنّهم لو أرادوا خبر زرارة مثلًا كانت مجتمعةً في مكان، ويمكن مقابلته مع أصل زرارة، وإن كان الترتيب الأوّل عندنا أحسن؛ ولهذا جعل مشايخنا الثلاثة كلّ كتابه مع ما وجدوه في أصول أخر في كتبهم الأربعة، ولما كان هذا الترتيب أحسن، وكانوا يقابلون مع الأصول، ويجدون الجميع موافقاً تركوا تلك الأصول واعتمدوا على هذه الكتب»[1].

ويقول النجاشي في ترجمة داود بن كُورة أبو سليمان القمي: «وهو الذي بوّب كتاب النوادر لأحمد بن محمد بن عيسى، وكتاب المشيخة للحسن بن محبوب السرّاد على معاني الفقه. له كتاب الرحمة في الوضوء والصلاة والزكاة والصوم والحج»[2]. فداود بن كورة رتّب الكتاب على معاني الفقه وأبوابه، وهذا يعني أنّه كتاب حديثي كان مرتّباً على أسامي الرجال، لكنّه رتّبه على أبواب الفقه.

نعم، بعض كتب هذه المرحلة واضحٌ انتماؤه لعلم الرجال، مثل كتاب (رجال البرقي/ الطبقات) الذي وصلنا وأمكننا الاطلاع عليه لمعرفته وتحديد هويته؛ وبذلك نتجاوز هذه الإشكاليّة، والبعض الآخر من هذه الكتب وإن لم يصل لنا إلا أنّ بعض

(١) روضة المتقين ١٤: ٣٢٩ ـ ٣٣٠.

(٢) رجال النجاشي: ١٥٨؛ وانظر: الطوسي، الفهرست: ٢٣، حيث قد يؤكّد هذا المعنى وقد ينفيه.

مواقفه الرجالية نُقلت لنا عنه، والتي تدلّنا على أنها كتب أُلّفت لغرض الجرح والتعديل، وأما غيرها من الكتب التي لم تصلنا ولم تُنقل عنها أيّ مواقف رجالية فلا سبيل لنا إلى معرفة مدى انتمائها لعلم الجرح والتعديل الذي نقصده اليوم.

إذن، فالاحتمالات في أمثال هذه الكتب مفتوحةٌ على جميع الاتجاهات؛ فقد تكون كتباً رجاليّة بالمعنى الذي نريده اليوم، وقد لا تكون كذلك، فربما تدخل في دائرة التاريخ أو السيرة أو التراجم أو الحديث أو.. فعلاقة علم الرجال مع بعض هذه العلوم لم تكن قد فُرزت آنذاك.

وبناءً عليه؛ فما قيل عن وجود مائة كتاب رجالي بل أكثر بين يدي الطوسي والنجاشي وعنها أخذوا إذا كان منشؤه ـ بعد عدم وصول الكتب إلينا ـ مجرّد وجود أسماء هذه الكتب في المصادر المتأخّرة زمناً، فهذا لا يكفي على إطلاقه، وقد تبيّن أنّ قضية الأسماء تعاني من بعض المشكلات التي لا تسمح بالاعتماد عليها، إلا مع حشد الشواهد والقرائن.

وما نريده هنا هو التشكيك في هذه الصورة التي نعتبرها مضخّمةً عن حجم التراث الرجالي الذي كان بين يدي النجاشي والطوسي وأمثالهما. وسوف يأتي في الفصل التاسع من هذا الكتاب والمخصّص لدراسة المصادر الرجاليّة أنّ غاية ما يمكن الحديث عنه هو وجود ما يقارب من الأربعين كتاباً على أحسن تقدير قبل الشيخ الطوسي والنجاشي، وبعضها قد لا تكون له صلة بالتوثيق والتضعيف بشكلٍ معتدٍّ به، ولا يحرز حجم تغطية كلّ كتاب.

ثانياً: يحتمل أن تكون بعض كتب الرجال التي ظهرت في القرن الرابع الهجري هي الكتب التي عناها الشيخ الطوسي (٤٦٠هـ) في نصّه المتقدّم في كتاب العدّة في أصول الفقه.

فالطوسي في هذه الوثيقة التاريخية ينقل لنا المناخ الرجالي الذي كانت تعيشه الشيعة الإماميّة؛ فيكشف عن وجود مجموعة من المؤلّفات الرجاليّة التي كان موضوعها تقويم

رواة الحديث للاعتماد عليهم، وأنّ تلك التقويمات الرجاليّة حسّية مستفادة من نصوص متناقَلة، ولم تعتمد هذه التقويمات على الاجتهاد والتحليلات، وما هذه الكتب التي تحدّث عنها الطوسي غير كتب القرن الرابع وما بعده والتي وصلتنا أسماؤها، فما هو الموجب لافتراض أنّه ناظر إلى تاريخ الطائفة منذ القرن الأوّل أو الثاني الهجري؟!

إذن، لعلّ الطوسي عنى في نصّ العدة المصادرَ الرجاليّة الأساسيّة التي بدأت بالظهور في القرن الرابع الهجري، وهي كتب رجالية بالمعنى الذي أورده في نصّه، وأما كتب القرن الثالث الهجري وما قبله، فلم تكن منظورة للطوسي حتى يخبر عنها.

وبعبارة أخرى، إنّ وجود الظاهرة الرجاليّة في القرن الرابع الهجري أمرٌ مؤكّد على مستوى الوثائق التاريخية، فمن الممكن أن يكون الطوسي قاصداً التحدّث عن أصل قيام الطائفة الشيعيّة بهذا الأمر في زمانه إلى ما قبل عصره بقرن، وكلّ كلامه يكون مفهوماً بهذه الطريقة أيضاً؛ فليس في كلامه أنّ ظاهرة التوثيق والتضعيف والكتب الرجاليّة كانت موجودة في القرن الهجري الأوّل أو الثاني أو حتى الثالث، فهو يتحدّث عن أصل قيام الطائفة الإماميّة بهذه المهمّة، ولا يحدّد تاريخ حصول ذلك، فنحن اليوم يصحّ لنا أن نتلفّظ بعين عبارات الطوسي في العدّة، حتى لو علمنا بأنّ بدايات حصول ذلك هي القرن الثالث الهجري.

ومع ذلك، يمكن الجواب عن هذه الملاحظة، بأنّ الطوسي قال بعد النص المتقدّم مباشرةً، مكملاً حديثه عن الموضوع: «..وصنّفوا في ذلك الكتب، واستثنوا الرّجال من جملة ما رووه من التصانيف في فهارسهم، حتى إنّ واحداً منهم إذا أنكر حديثاً نظر في إسناده وضعّفه برواته، هذه عادتهم على قديم الوقت وحديثه لا تنخرم..»[1]، فإشارته الأخيرة تعزّز احتمال أنّ هذه الظاهرة كانت موجودة منذ قديم الأيام، بمعنى في فترة قديمة نسبيّاً بالنسبة للشيخ الطوسي، والقرن الرابع الهجري ليس كذلك؛ لأنّ الطوسي

(١) العدّة في أصول الفقه ١: ١٤١ ـ ١٤٢.

وُلِد في هذا القرن وتوفي في القرن الخامس الهجري، الأمر الذي يعزّز أنّ مقصوده من قديم الأيّام القرن الثالث الهجري في الحدّ الأدنى.

لكن لو تخطّينا هذه الإشكاليّة نسأل: هل نصّ الشيخ الطوسي في العدّة يؤكّد أنّ هذه التقويمات الرجاليّة كانت تقوم في الغالب على الحسّ؟ وهل نصّ الطوسي والنجاشي في مقدّمة كتاب الفهرست وأوّل الجزء الثاني من رجال النجاشي يؤكّد أنّ ما نقلاه هو تقويمات حسيّة للرجاليّين السابقين بالضرورة أو أنّه من الممكن جداً أن تكون حدسيّةً، بحيث لا يكون نفي الحسيّة في نقل الطوسي والنجاشي مساوقاً لحسيّة الشهادة الرجاليّة الأصل التي نقلها عن أصحابها، خاصّة ونحن لا نعرف أصحابها، وفي أيّ زمن كانوا؟ وهل كانوا معاصرين لكلّ من وثقوهم أو ضعّفوهم؟ وهل كانت بينهم وبين كلّ الرواة الذين عاصروهم ووثقوهم ملاقاةٌ أو لا؟

وبعبارة أخرى: هل قول الطوسي بأنّ الطائفة ميّزت الثقات والضعفاء يعني بالضرورة أنّ هذا التمييز قد قام على أساس الحسّ؟ ألا يمكن أن تكون الطائفة ـ في نسبة كبيرة من نشاطها ـ قد مارست هذا التمييز وفقاً لجهود اجتهاديّة من قبل العلماء منذ القرن الثالث الهجري؟ وهو القرن الذي يبدأ فيه الحديث عن وجود أوائل التصنيفات الرجاليّة التي لم يصلنا أغلبها، مثل كتاب الرجال للكناني (٢١٩هـ)، وكتاب الرجال لعلي بن فضال الكوفي (٢٢٤هـ)، وكتاب الرجال للحسن بن علي بن فضال الكوفي (ق ٣هـ)، وكتاب الرجال للفضل بن شاذان (٢٥٤ أو ٢٦٠هـ)، وكتاب الرجال للبرقي (ق٣هـ)، وكتاب تاريخ الرجال للعقيقي (٢٨٠هـ)، وكتاب رجال الشيعة لعليّ الأنباري (ق ٣هـ)، وكتاب الرجال لإبراهيم الثقفي الكوفي (٢٨٣هـ) وغير ذلك.

ما هو المانع أن يكون رجاليّو هذه الفترة قد مارسوا ـ ولو في الجملة ـ نشاطاً اجتهاديّاً في التمييز بين الرواة الذين يرجعون للقرن الأوّل والثاني الهجريّين، ومع ذلك يصدق عنوان أنّ الطائفة قد ميّزت وفصلت؟ فأصل التمييز لا يرادف الحسيّة، بل هو قابل للاجتماع مع الحدسيّة، فلا يكون نصّ العدّة وأمثاله دليلاً قاطعاً على أنّ الجيل السابق

للطوسي والنجاشي قد صنّفوا في الرجال وفقاً لمعطيات حسيّة غالباً، فضلاً عن أن نثبت أنّه كذلك بشكل دائم. نعم الحسية في الجملة لا ينكرها أحد.

وعليه، فالنصّ الذي تمّ اعتماده للطوسي في العدّة ـ أو نصَّي الفهرست ورجال النجاشي اللذين أضفناهما ـ لا يساعد بشكل واضح على دعوى الحسية الدائمة أو الغالبة في النشاط الرجالي المتقدّم.

ثالثاً: سلّمنا بأنّ الحسن بن محبوب (٢٢٤هـ) وعبد الله بن حيان الكناني (٢١٩هـ)، كانا من أوائل من صنّف، بحسب كلام المدافعين عن مدرسة السيد الخوئي هنا؛ وسلّمنا أنّ الحسن بن محبوب كان قد ولد عام ١٤٩هـ، أي بعد وفاة الإمام الصادق بسنة واحدة؛ وأنه أدرك بعض تلامذة الإمام، لكن يظلّ هنا سؤالان:

١ ـ إذا كان الأمر كذلك، فماذا نفعل بمئات الرواة الذين لم يعاصرهم حتى ابن محبوب نفسه، وعاشوا في القرن الأول إلى بدايات النصف الثاني من القرن الثاني الهجري، ونحن لا نملك أيّ وثيقة مأمونة مؤكّدة تؤكّد لنا وجود تصنيفات في ذلك الزمان؟ وما أكثر الرواة الذين عاشوا في هذا الزمان من أصحاب النبي، مروراً بأصحاب الإمام علي، إلى الحسنين، إلى زين العابدين، إلى الباقر، إلى العديد من تلامذة الإمام الصادق أيضاً!

هل إثبات الحسيّة في زمن ابن محبوب ومن بعده يسمح لنا ـ تاريخياً ـ بإثباتها قبله أم أنّ في ذلك قدراً كبيراً من التسامح؟

٢ ـ كم استطاع هذان الكتابان، ومعهما بعض قليل جداً مثل كتاب الرجال لأبي محمد علي بن فضال الكوفي (٢٢٤هـ).. كم استطاعت هذه الكتب التي ترجع ـ بعد التنزّل ـ إلى القرن الثاني الهجري مع حساب الولادة، لا الوفاة، أن تحصي لنا من رواة الإمام الباقر والصادق والكاظم؟ لو أحصت هذه الكتب الثلاثة أسماء عدد يساوي كتاب النجاشي ـ أي ما يقارب الألف ـ فسوف تكون موسوعات رجاليّة بحساب ذلك الزمان، ولتمّ الحديث عنها بطريقة مختلفة، كأن يقال بأنّ له كتاباً كبيراً في الرجال، كما هي عادتهم في وصف الكتب، فمن أربعة آلاف راوٍ عن الصادق كم من المتوقّع أن يكون كتاب ابن

محبوب قد ترجم؟

بعبارة ثانية: ما هي المساحة التي غطّتها هذه الكتب الثلاثة في القرن الثاني الهجري؟ حتى نقول بأنه وصلت للمتأخّرين مصادر وافرة؟

يضاف إلى ذلك، أنّنا لا نملك أيّة معلومات عن زمان تأليف هذه الكتب، فلعلّها أُلّفت في بدايات القرن الثالث الهجري، لتحكي عن طبقة مشايخ ابن محبوب أو الكناني، والأقرب في من يولد عام ١٤٩هـ ويتوفى عام ٢٢٤هـ أن تكون طبقة شيوخه من تلامذة الإمام الكاظم (١٨٣هـ) لا الصادق، إلا قليلاً، فلا يحرز أنّ هذه الكتب قد غطّت مقداراً معتداً به من جلّ الرواة، وهم رواة القرن الأول والثاني الهجريّين.

قد تقول: إنّ هذه الكتب ولو لم تعاصر أصحاب الباقر والصادق ومن سبقهما، لكنّها نقلت عن المعاصرين لهم.

وهذا الكلام محض دعوى لا أكثر، ونحن لا نناقش في احتمال الحسيّة، بل في دوامها أو غلبتها، فليلاحظ جيداً.

رابعاً: إنّ ما ذكر نقلاً عن النجاشي ـ وكذا نصّ مقدّمة الفهرست وبداية الجزء الثاني من رجال النجاشي ـ من أنه كان يعبّر «ذكره أصحاب الرجال» أو عدد من نقل عنهم أو من كتبهم أو.. لا يؤثر كثيراً؛ فلو أخذنا العبارة الأولى فيكفي فيها وجود هؤلاء في القرن الرابع الهجري، وأكثر علماء الرجال كانوا في هذا القرن، ومنه يظهر حال الشاهد الثاني فإنّ ابن الغضائري والكشي (ق٤هـ) وابن نوح شيخ النجاشي، وابن بابويه (ق٤هـ)، وابن النديم (٣٨٥هـ) وابن عقدة (٣٣٣هـ) وحميد بن زياد (٣١٠هـ) كلّهم من القرن الرابع والخامس الهجريّين، فكيف يستشهد بهم على ما نحن فيه إلا من باب التشويق النفسي؟ هذا أشبه شيء بالاستدلال بأنّ النجاشي نقل عن الطوسي!

وها هم اعتمدوا كثيراً ـ كما يقال ـ على ابن عقدة (٣٣٣هـ) في أصحاب الإمام الصادق؛ فهل عاصرهم ابن عقدة أم يفصله عنهم قرن ونصف إلى قرنين؟ وها هو ابن بُطة الذي هو من تلامذة البرقي المتوفى (٢٧٤ أو ٢٨٠هـ) فيكون أيضاً مقارباً لابن عقدة.

إنّ مجرّد حشد الأسماء وحشد أسماء الكتب لا يفيد هنا إلا بالنظر الدقيق في هذه الأسماء والكتب، ليتبيّن أنّ أغلب من نقلوا عنه كان يعيش في القرنين الرابع والخامس الهجريّين، فحاله حالهم في أنّه ولد بعد عصر النصّ إماميّاً، والقليل جداً جداً منهم ممّن كان في عصر الحضور. بل لو لاحظنا لوجدنا أنّ نسبة اعتماد المتأخّرين على بعضهم عالية للغاية؛ مما يدلّ على عدم وجود كتب كثيرة متقدّمة، كاعتماد الطوسي على الكشي وعلى ابن النديم، بل اعتماد أحدهما (الطوسي والنجاشي) على الآخر في احتمالٍ قويّ، وهكذا.

خامساً: إنّ مسألة الشهرة والاستفاضة مسألة قد نقبل بها، ففي بعض الأحيان يكون أمر رجلٍ مشهوراً واضحاً جليّاً، لكن كم هو يا ترى عدد الرواة الذين يتّسمون بهذا الوصف؟ هل يزيد يا تُرى عن الخمسين راوياً، مع غضّ الطرف عن دخول المتأخّرين في السند مثل الشيخ الطوسي والكليني؟ فهل يصحّ جعل هذا طريقاً رئيساً عندهم في تعاطيهم مع علم الرجال؟

بل إنّ الشهرة اليوم لا يحرز كونها موجودة آنذاك، فهناك رواةٌ كبار وردت فيهم روايات ذمّ؛ ومع وجود هذه الروايات كيف نجزم بانعقاد شهرة آنذاك وأنّ الجميع رجّح الروايات المادحة؟ ومجرّد أنّ الطوسي والنجاشي وثّقا زرارة لا يدلّ على شهرة من وثقاه في وثاقته.

إنّ الشهرة الموجودة اليوم تمثل نتاجاً لموقفي الطوسي والنجاشي، فرأيهما في زرارة ـ مثلاً ـ مساعد على ولادة الإجماع أو الشهرة على توثيقه، ونحن لا نملك إلا عدداً قليلاً من الرواة الذين يمكننا الزعم باشتهار وثاقتهم بين الشيعة، كما في مثل أصحاب الإجماع، فنحن في مثل هؤلاء لدينا نصوص تخبر عن الاشتهار القديم بين الشيعة حول وثاقتهم وجلالتهم، كما جاء في مثل نصّ الكشي حول أصحاب الإجماع، أما سائر الرواة ـ لاسيما الموثقين بالتوثيقات العامة ـ فغالبيّتهم الساحقة مما يصعب تحصيل وثائق يُركن إليها تؤكّد اشتهار وثاقتهم بين الشيعة قبل عصر الطوسي والنجاشي، وبالأخصّ من لم ينصّ الطوسي والنجاشي معاً على توثيقه. فدعوى التواتر والاستفاضة غير واضحة بهذه الكثرة.

بل حتى في مثل أصحاب الإجماع، لا يحرز أنّ الشيعة كانوا متفقين على توثيقهم، فبعضهم توجد نصوصٌ على وجود وقفات فيه عند بعض الشيعة؛ فهذا يونس بن عبد الرحمن الذي اعتُبر من أفقه أصحاب الإجماع[1] ينصّ الطوسي عليه بالقول: «يونس بن عبد الرحمن مولى علي بن يقطين، ضعّفه القميون، وهو ثقة»[2]، وفي موضع آخر قال: «.. طعن عليه القميّون، وهو عندي ثقة»[3].

لست أريد تضعيف يونس بهذا الكلام، لكن هذا معناه أنّ أفقه أصحاب الإجماع كان يوجد من يطعن عليه ويضعّفه، مع أنهم نصّوا على كونه من أصحاب الإجماع، ولم يضعّفه شخص، بل نُسب التضعيف إلى القميين، فأيّ تواتر أو إجماع أو تسالم يمكن الجزم به في هذا المضمار؟!

وقد يمكن تأييد ذلك بالسكوني الذي نصّ الشيخ الطوسي في كتاب العدّة على أنّ الطائفة عملت بما رواه هو، ورواه حفص بن غياث، وغياث بن كلوب، ونوح بن دراج[4]، وهو نصّ يوحي بالإجماع، فرغم ذلك ينقل الشيخ الصدوق في «كتاب من لا يحضره الفقيه»، روايةً عن السكوني في ميراث المجوس، ثم يقول: «ولا أفتي بما ينفرد السكوني بروايته»[5].

وهذا يكشف عن أنّ دعاوى الإجماع ينبغي التوقّف فيها بعض الشيء، فكيف تُجمع الطائفة على ذلك والصدوق ـ وهو إمام محدّثي هذه الطائفة ـ غير موافق؟ ألا يستحقّ هذا

(١) انظر: رجال الكشي ٢: ٨٣٠ ـ ٨٣١.

(٢) رجال الطوسي: ٣٤٦.

(٣) المصدر نفسه: ٣٦٨.

(٤) العدة في أصول الفقه ١: ١٤٨ ـ ١٥٠. بصرف النظر عن دعوى أنّ الشيخ كان يريد هنا أصل الاحتجاج بقول السكوني في الجملة، ولو من حيث الانضمام إلى غيره، على ما قيل، ولهذا جعلنا هذا مؤيّداً وليس بدليل.

(٥) كتاب من لا يحضره الفقيه ٤: ٣٤٤.

الأمر الذكر من طرف الشيخ الطوسي عندما ادّعى الإجماع؟!

وما نريده هو أنّه إذا كان المدّعى فيهم الإجماعات قد ظهر في بعضهم وقوع خلاف، فما بالك بمن لم يشر أحد إلى الاتفاق على وثاقته، كيف يمكن تحصيل العلم بكون وثاقته كانت مستفيضةً معروفة مشهورة؟!

نحن لا نشكّ في أنّ التواتر أو الاستفاضة العظيمة على وثاقة شخص أو على ضعفه تعدّ من موجبات توثيقه أو تضعيفه في الجملة، كما نصّ على ذلك العديد من علماء الفقه والدراية مثل الشهيد الثاني[1] والحسين بن عبد الصمد العاملي[2] والمحقّق الحلي[3] و.. وإنما نريد تحديد دائرة صغرى هذا الطريق، فهو موجود في الجملة وعلى نطاق ضيّق، لاسيما وأنّ عدداً لا بأس به من عظماء الرواة وردت فيهم نصوص ذمّ شديدة، ولا يمكن أن تكون هذه النصوص بالتي لم تستوقف النجاشي والطوسي الذي لخّص مصدرها الرئيس وهو رجال الكشي، كما وجدنا النجاشي ينقل في بعض الأحيان وجود روايات مدح وذمّ في بعض الرواة مثل يونس بن عبد الرحمن[4] وهذا كلّه يدلّ على أنّ كتاب الكشي كان حاضراً في فهمهم لأحوال الرواة.

وبهذا يظهر أنّ هذه الشواهد التي قدّمتها مدرسة السيد الخوئي لإثبات حسيّة توثيقات الرجاليّين وتضعيفاتهم، لا تثبت الحسيّة بمعنى وصول التوثيق والتضعيف بالنقل الحسّي، جيلاً بعد جيل، إلا في عدد محدود جداً من الرواة المعروفين البارزين جداً؛ وهم من اشتهر أو تواتر أمر وثاقتهم إلى زمن الشيخ الطوسي والشيخ النجاشي. هذا كلّه لو صرفنا النظر عن قرائن الحدسيّة التي ستأتي قريباً، فانتظر.

---

(١) الرعاية: ٢١٨، ضمن سلسلة رسائل في دراية الحديث ج١.

(٢) وصول الأخيار إلى أصول الأخبار: ٤٨٧، ضمن سلسلة رسائل في دراية الحديث، ج١.

(٣) معارج الأصول: ٢١٦.

(٤) رجال النجاشي: ٤٤٧.

نقول هذه النتيجة، ولا نوافق بعض الباحثين المعاصرين الذين تعاطوا مع نظرية مدرسة السيد الخوئي وكأنها بأجمعها تقول بأنّ ثبوت الوثاقة كان بالتواتر والاستفاضة دائماً، ولهذا ركّز هذا المعاصر ـ حفظه الله ـ على هذه النقطة في كلّ مناقشته لمدرسة السيد الخوئي[1].

مدرسة السيد الخوئي و.. من الحسيّة إلى احتمال الحسيّة

وعلى أية حال، فإذا لم تثبت هذه الشواهد نظريّة الحسيّة، ننتقل إلى المرحلة اللاحقة، وهي نظريّة احتمال الحسيّة، على أساس أنّ هذه الشواهد إذا لم تُثبت أنّهم كانوا ـ دائماً أو غالباً ـ يعتمدون على الحسّ في المعلومات الرجالية التي قدّموها، فلا أقلّ من كونها تطرح احتمال الحسيّة، الأمر الذي يجعل المورد من صغريات ما سمّوه بأصالة الحسّ في الأخبار عند دوران الأمر بين الحسيّة والحدسية.

ولكي ندرس هذه المرحلة اللاحقة يفترض أن نرى ـ أوّلاً ـ هل حقاً يجري احتمال الحسية في تمام المعطيات التي قدّمها الرجاليّون؟ ثم بعد ذلك لو ثبت احتمال الحسية مطلقاً أو في الجملة نشرع في كبرى أصالة الحسّ، إن شاء الله تعالى.

أ ـ الفرص الميدانيّة لفرضيّة احتمال الحسيّة العامّة

والذي يبدو أنّ هذه الشواهد التي قدّمتها مدرسة السيد الخوئي تطرح احتمال الحسيّة ضمن نطاق ما؛ وذلك أنه إذا قصد باحتمال الحسيّة صرف الاحتمال العقلي مقابل القطع الجازم بعدم الحسيّة، فمن الواضح أنّ احتمال الحسيّة هنا واردٌ، حتى لو لم تقدّم مدرسة الخوئي ما قدّمته من شواهد، إلا أنّ المهم أن ننظر في الاحتمالات الوقوعيّة للحسيّة، أي المعطيات التاريخية التي تقدّم فرضيّة الحسيّة على أنّها افتراض ممكن، لا المعطيات الإمكانيّة العقليّة والفلسفيّة فقط؛ لأنّ هذا يؤثر ـ كما سنرى ـ في عملية تطبيق أصالة الحسّ.

---

(١) انظر: محمد سند، بحوث في مباني علم الرجال: ٨٥ ـ ٨٧.

والذي أراه ـ والله العالم ـ أنّ شواهد مدرسة الخوئي وغيرها أقصى ما تثبت وجود هذا الاحتمال في الجملة، لا في كلّ علم الرجال ووثائقه ومعطياته؛ فهي تقدّم لنا صورةً مزدوجة للمشهد التاريخي، أي أنّ علماء الرجال لم يعتمدوا الحسّ مطلقاً ولا الحدس مطلقاً، وإنّما كان عملهم مزيجاً من الحسّ والحدس، تماماً كما هي النتيجة التي توصّلنا إليها في المرحلة السابقة، من أنّ بعض الموارد كانت حسيّةً لهم لا تمام الموارد، وكأنّ بعض العلماء تصوّروا أنّ أدوات علماء الرجال القدامى كانت إما الحسّ أو الحدس، مع أنّ الأصحّ أنّها كانت متنوّعة، فبعضها حسّي وبعضها حدسي.

شواهد الحدسيّة في التراث الرجاليّ

والذي يشهد لوجود حدسيّات كثيرة، ويضعّف من احتمال الحسية وحجمها بشكل جادّ ـ على المستوى التاريخي لا الفلسفي ـ عدّة أمور:

الشاهد الأوّل: وقوع الاختلاف بينهم أو الإنباء عن اختلاف الطبقات السابقة من الرجاليّين في المعطيات التي قدّموها؛ فإنّ هذا الاختلاف شاهد على أنّهم مارسوا الاجتهاد في أحوال الرواة واختلفوا في تقويمهم. ولو كان الموضوع إخباراً لما كان هناك معنى لهذا الاختلاف في الموقف من هذا الراوي أو ذاك في الغالب بعد أن كان أمراً حسيّاً.

وهذا الشاهد له قدر من الدلالة، لكنّه ليس تاماً على إطلاقه؛ إذ ربما وثق النجاشي هذا الراوي؛ لأنّه وصلته مصادر توثّقه، فيما ضعّفه الطوسي؛ لأنه لم تصله مصادر التوثيق، ووصلته فقط مصادر التضعيف، وقد يكون المضعّف كاذباً في تضعيفه؛ فلا يكون الاختلاف كاشفاً حاسماً عن وجود حالة الحدسيّة من حيث المبدأ، كما أنّ اختلاف المصادر التي وصلت للطوسي والنجاشي أو للبخاري والرازي لا يعني أنّ أصحاب تلك المصادر قد مارسوا الحدس والاجتهاد أيضاً، إذا قد يوثق عمرو زيداً دون أن يطّلع على كونه كاذباً فيما يكتشف بكر في زيد حالات كذبه، حيث يكون سمع منه بعض النقل الذي اكتشف بكرٌ كذبه، فيحكم بضعفه، فالاختلاف في التوثيق والتضعيف لا يساوق الحدسيّة لزوماً.

نعم، يرتفع احتمال الحدسيّة عندما نعرف أنّ ما وصل للنجاشي والطوسي من المصادر والكتب كان متقارباً جداً، وقد كانا رفيقي دراسة وتلمّذا معاً عند أساتذة مشتركين. وتشابُه كتابيهما يدلّ على مدى هذا التقارب في المعطيات والمصادر، فهذا يرفع من احتمال أنّ مرجع اختلافهما ليس حسيّاً بل اجتهاديّ، فأحدهما رجّح خبر التوثيق، والآخر رجّح خبر التضعيف، أو أحدهما نظر في مرويّات الراوي فضعّفه؛ لأنّه رأى فيها ما يعتقده كذباً، والآخر لم يحصل له ذلك، لكنّ هذا يرفع احتمال الحدسية ـ كما قلنا ـ ولا يُلزم بها قهراً.

الشاهد الثاني: وجود المواقف المتعارضة عند الطبقة السابقة على طبقة القرن الخامس الهجري، التي هي عصر النجاشي والمفيد والطوسي، فنحن نجد أنّ الطبقات السابقة اختلفت ـ أحياناً ـ في الموقف من أحد الرواة، فمن الطبيعي هنا أنّ النجاشي والطوسي، سوف يمارسان اجتهاداً لتقديم وجهة نظر على أخرى، فعندما يضعّف القميون يونس بن عبد الرحمن ثم يوثقه الطوسي، فهذا معناه أنّه مارس اجتهاداً؛ وعندما ننظر في محمد بن عيسى بن عبيد نجد النجاشي يصفه بأنه جليل في أصحابنا[1]، بينما نجد أنّ الشيخ الطوسي يصفه بالضعيف[2]، وعندما نتتبع كلامهما نجد بأنّ الشيخ الطوسي اعتمد في التضعيف على أنّ أبا جعفر محمد بن علي بن بابويه قد استثناه من رجال نوادر الحكمة، فيما نجد النجاشي يعلّق على ذلك بأنّ الأصحاب ينكرون مقالة ابن بابويه التي ينقلها عن شيخه ابن الوليد، فهذا كلّه إعمالٌ للاجتهاد؛ فالطوسي أخذ بموقف ابن الوليد، فيما رجّع النجاشي موقف الأصحاب، ونحن في بعض الأبحاث قلنا بوثاقة محمد بن عيسى بن عبيد وفاقاً للنجاشي.

إنّ قيام النجاشي والطوسي بترجيح موقف على موقف، يعني أنّهما مارسا اجتهاداً في هذا السياق.

---

(١) رجال النجاشي: ٣٣٣.

(٢) الفهرست: ٢١٦.

الشاهد الثالث: إنّ وجود روايات كتاب الكشي في يد العلماء في القرنين الرابع والخامس، وما في هذا الكتاب من نصوص حديثية متعارضة في حقّ الكثير من الرواة، بل بعض كبار الرواة.. لا يمكن في العادة أن لا يكون له وَقْعٌ، لاسيما عند الشيخ الطوسي الذي اهتمّ بهذا الكتاب وقام باختصاره، فهل يمكن أن يكون الشيخ الطوسي غير ناظر لهذا الكتاب؟! وهل يمكن في العادة أن لا يمارس اجتهاداً في حلّ معضلات هذا الكتاب؟ هل يمكن أن يكون وثق زرارة بن أعين دون أن يكون قد حلّ مشكلة النصوص الذامّة له؟ ولو فعل ذلك هل يصحّ الوثوق بنتائجه العلميّة في علم الرجال دون أن تكون له نظرية خاصّة اجتهاديّة؟

إنّ وجود الروايات الذامة والمادحة وحالة التعارض الموجودة فيها كلّها تؤكّد أنهم ـ في العادة ـ مارسوا اجتهاداً لحلّ هذه المشكلة، تماماً كما فعل المتأخّرون، وهذا يجعل للحدس في عملهم مجالاً وموضعاً كبيرين.

الشاهد الرابع: ثمّة نقطة حسّاسة جداً لابدّ لنا من طرحها هنا، وهي أنّه يمكن أن يُدّعى أنّ الكثير من المواقف التي اتخذت بحقّ الرجال في تقويمهم كانت ناتجة أو متأثرة بالخلفيّات الفكرية التي يحملها الرجاليُّ نفسه، فالذي يدرس تلك الفترة الممتدّة من القرن الثاني إلى الخامس الهجري يجد أنّ الانقسامات التي كانت موجودة بين الشيعة كانت كبيرة جداً، وكذلك الحال بين أهل السنّة، بحيث كانوا يهاجمون بعضهم بعضاً بشدّة وعنف.

وهذا ما يصرّح به الوحيد البهبهاني حين يقول: «وبالجملة يظهر من كثير من التراجم، كترجمة جعفر بن عيسى وزرارة وغيرهما، أنّ كثيراً من الشيعة يخالف بعضهم بعضاً، ويذمّون ويقدحون ويكفّرون، وربما كان ذلك من ديانتهم بأنهم كانوا يرون من الآخر ما هو في اعتقادهم باجتهادهم غلوّ أو جبر أو تشبيه أو استخفاف به تعالى، وربما كان المنشأ الآخر ما هو في اعتقادهم من قصور فهمهم وعدم قابليّتهم لدرك حقيقة الأمر..»[1].

---

(١) انظر: البهبهاني، تعليقة على منهج المقال: ٣٦٦ ـ ٣٦٧.

وكلّ من يقرأ تاريخ الشيعة (ومثله بل أوضح تاريخ غيرهم)، ويُطالع كتاب الكشي وغيره، يجد كم كانت الانقسامات كبيرةً جداً، حتى في حقّ كبار الرواة وعظماء المحدّثين، وقد يدخل عامل الحسد في هذا المجال، كما ينقل ذلك الوحيد البهبهاني عن جدّه، لدى حديثه عن الفضل بن شاذان[١]. وفي جوٍّ من هذا النوع ألا يكون الاجتهاد حاضراً ـ على مستوى الخلفيّة الفكرية ـ في تقويم الرواة في هذه القرون التي أشرنا إليها؟

وعندما يتم تشدّد مدرسة قم في الحديث نتيجة رأيها في الغلوّ في بعض فترات القرن الثالث الهجري، ويتمّ على أساس ذلك طرد بعض كبار المحدّثين على خلفيات عقديّة وغيرها، فهذا يعني أنّ مضمون الأحاديث التي يرويها الراوي كانت تلعب دوراً ـ أحياناً ـ في اتخاذ موقفٍ منه.

كما أنّ موقف ابن الغضائري من الغلوّ كان له دور في تقويماته، وهذا من قرائن الحدسيّة، وفقاً لما يراه بعض المعاصرين[٢].

وإذا تأمّلنا بعض كلام الرجاليّين، نجد ذلك بيّناً، فإننا نراهم يعبّرون عن بعض الرواة بأنّ في كلامه تخليطاً، أو حديثه مخلط، أو هو مخلّط، أو يُعرف حديثه وينكر، أو هو منكر الحديث، أو ليس بنقيّ الحديث، أو فاسد الحديث، أو واهي الحديث، أو أحاديثه منكرة، أو مضطرب الحديث أو ما شابه ذلك، وهذا معناه أنّهم ينظرون في حديث الراوي ويقوّمون مضمونه، فالنجاشي يقول عن الحسين بن حمران بأنّ له كتاب الرسالة، وأنّ هذا الكتاب تخليط[٣]، وفي ربيع بن زكريا قال: «طعن عليه بالغلوّ، له كتاب فيه تخليط..»[٤]، وفي عبد الله بن عبد الرحمن الأصم قال: «ضعيف غال ليس بشيء.. له كتاب المزار،

(١) المصدر نفسه: ٢٧٩ ـ ٢٨٠.

(٢) انظر: قبسات من علم الرجال ١: ١٤.

(٣) رجال النجاشي: ٦٧. طبعاً هذا بناء على أنّ المراد بالتخليط فساد المضمون لا شيئاً آخر.

(٤) المصدر نفسه: ١٦٤.

سمعت ممن رآه فقال لي: هو تخليط..»[١]. وفي عبد الله بن أيوب بن راشد قال: «روى عن جعفر بن محمد، ثقة، وقد قيل: فيه تخليط، له كتاب..»[٢]، وفي علي بن حسان بن كثير الهاشمي قال: «ضعيف جداً، ذكره بعض أصحابنا في الغلاة، فاسد الاعتقاد، له كتاب تفسير الباطن، تخليط كلّه»[٣].

ويشبه ذلك ما قاله في أحد كتب علي بن أحمد الكوفي[٤] وغير ذلك كثير، مثل يونس بن ظبيان حيث قال فيه: «ضعيف جداً، لا يلتفت إلى ما رواه، كلّ كتبه تخليط»[٥].

ولنلاحظ أيضاً ما قاله النجاشي في ترجمة علي بن محمد بن شيرة القاساني (القاشاني): «.. كان فقيهاً، مكثراً من الحديث، فاضلاً، غمز عليه أحمد بن محمد بن عيسى، وذكر أنه سمع منه مذاهب منكَرة، وليس في كتبه ما يدلّ على ذلك..»[٦].

وهذه الظاهرة نجدها عند الطوسي أيضاً، مما يكشف عن متابعتهم لمضمون الروايات، ففي ترجمته لمحمّد بن سنان قال: «... جميع ما رواه، إلا ما كان فيها من تخليط أو غلوّ، أخبرنا به جماعة..»[٧]. وفي محمد بن أورمة قال: «وفي رواياته تخليط»[٨]، وشبيهه جاء في محمد بن علي الصيرفي[٩]، ومحمد بن الحسن العمي[١٠] وغير ذلك.

إنّ هذا كلّه يعني أنهم يقوّمون الراوي انطلاقاً ـ أيضاً ـ من مضمون رواياته، وهذا ما

(١) المصدر نفسه: ٢١٧.
(٢) المصدر نفسه: ٢٢١.
(٣) المصدر نفسه: ٢٥١.
(٤) المصدر نفسه: ٢٦٥.
(٥) المصدر نفسه: ٤٤٨.
(٦) المصدر نفسه: ٢٥٥.
(٧) الطوسي، الفهرست: ٢١٩.
(٨) المصدر نفسه: ٢٢٠.
(٩) المصدر نفسه: ٢٢٣.
(١٠) المصدر نفسه.

نجده بكثرة واضحة وجليّة أكثر في مصادر علم الرجال عند أهل السنّة، حتى أنّنا لا نحتاج هناك لجمع الشواهد، نظراً لكثرتها، فبعضهم يسرد الروايات التي يراها سبب الإشكال في الراوي، ويلاحظ ذلك على سبيل المثال في موقفهم من أبي الجارود زياد بن المنذر، حيث ضعّفوه لرواياته في حقّ أهل البيت وذمّ الصحابة[1].

وهذه طريقة شائعة في القرون الأولى في التعامل مع الرواة. وقد تحدّثنا في كتابنا: (المدخل إلى موسوعة الحديث النبوي) عن شواهد عدّة على هذا، وأنّه كيف كانوا يتخذون مواقف سلبية حتى من كبار المحدّثين نتيجة اعتقاداتهم، ويتركون الرواية عنهم.

وهذه الظاهرة منطقيّةٌ جدّاً ومترقّبة واحتمالها في نفسه كبير، بصرف النظر عن خلفيّات هذا الرجالي أو ذاك في تقويم النصوص التي يرويها الرواة، فإنّ معرفتك بصدق راوٍ من الرواة أو مخبر من المخبرين إنّما تكون تبعاً لمعرفتك بالشيء الذي أخبرك به، فعندما يخبرك زيد بأنّ السوق مغلق، ثم تذهب إلى السوق فتراه غير مغلق، ثم يتكرّر من زيد هذا الأمر عدّة مرّات، في موضوعات مختلفة، فإنّك تقول بعدها عن زيد بأنّه كاذب، وليس إنساناً صادقاً، والسبب هو أنّك اختبرت إخباراته، وعرضتها على سائر وسائلك العلميّة التي تنبؤك عن الواقع، ووجدتها في جملة من الموارد غير مطابقة للواقع.

وهذا عينه يقوم به الرجالي بشكل منطقي ومتوقّع جدّاً، فهو ينظر في مرويّات الراوي، فإذا رأى فيها غلوّاً أو ذمّاً للصحابة ـ وهو يرفض الغلوّ بشدّة، أو يرفض ذمّ الصحابة بقوّة، ويرى أنّ عدالتهم ثابتة بالقرآن الكريم ـ فإنّه لن يحتمل صدرو هذه المنقولات عن النبي وأهل بيته وصحابته، ومن ثم سيحكم على الناقل بأنّه كاذب، بينما لو كان يرى أنّ ما يسمّى بالغلوّ أو ذمّ هذا الصحابي أو ذاك هو الحقّ الحقيق، وأنّه ليس غلوّاً أبداً بل إنّما هو

---

(١) انظر ـ على سبيل المثال ـ: ابن حبّان، المجروحين من المحدِّثين والضعفاء والمتروكين ١: ٣٠٦؛ وابن عديّ الجرجانيّ، الكامل في ضعفاء الرجال ٣: ١٨٩ ـ ١٩١؛ وأبا نعيم الأصبهانيّ، الضعفاء: ٨٣ ـ ٨٤؛ والمزّيّ، تهذيب الكمال ٩: ٥١٧ ـ ٥٢٠؛ والدوريّ، تاريخ يحيى بن معين ١: ٢٦٩.

اعتدال، فإنّه لن يتهم الراوي في مثل هذه الأمور. فهل يعقل أنّ الرجاليّين والمحدّثين ما كانوا يلتفتون إلى هذه الحقيقة الواضحة التي يمكن العمل عليها لتقويم حال الرواة؟ هل يعقل أنّهم لم يقوّموا حال الرواة من خلال النظر في مرويّاتهم أبداً؟!

هذا كلّه، ولعلّ معروفيّة عدم ذكرهم أسانيد لتوثيقاتهم وتضعيفاتهم، يشهد ويرجّح فرضيّة الحدسيّة أيضاً، فلاحظ.

هذه الشواهد الأربعة تقوّي احتمال الحدسيّة في عمل الرجاليّين، لكنها لا ترفع احتمال الحسيّة رفعاً عقلائياً، وغاية ما تفيد أنّهم كانوا يعتمدون الحدس في بعض الموارد؛ وبهذا يظهر أنّ الشواهد المتعاكسة تفيد وجود الحسّ والحدس معاً في عمل الرجاليين، لكنّ المقدار المؤكّد أنّ الحسّ أو الحدس لم يسيطر أحدهما على نشاط الرجاليّين سيطرةً تامّة، ومعنى ذلك أنّ أيّ مورد رجالي نضع يدنا عليه:

أ ـ إذا بانت لنا قرائن الحدس فيه، بحيث حصل وثوق بذلك، تعاملنا معه تعاملنا مع الحدس، ومن ثم لا يمكن الأخذ به من باب الأخذ بحجيّة خبر الثقة.

ب ـ وكلّ مورد تأكّدنا أنّه يعتمد على الحسّ، وقامت الشواهد على ذلك، كما في إخبارهم عادةً بكتب الراوي، حيث يذكرون طريقاً إليها (بصرف النظر عن أنّ الطرق هي طرق للكتب أو لأسمائها، مما سوف يأتي بحثه مفصّلاً عند الحديث عن نظريّة تعويض الأسانيد) أمكن تطبيق قانون حجيّة الخبر.

ج ـ أما في الحالات التي نحتمل فيها الاحتمالين معاً، فهنا نبحث في الملفّ الكبروي، هل هناك أصل يرجع إليه يمكن الأخذ به ليؤسّس للحسيّة أو الحدسيّة أو أنّه لا أصل في المقام؟ وما العمل في هذا المورد؟

ب ـ دوران الأمر بين الحسية والحدسيّة، نقد القاعدة

تقدّم أنّ الأصوليّين اتفقوا على اختصاص حجيّة خبر الثقة بالخبر الحسّي، وعدم شموله للخبر الحدسيّ، وتطبيق هذه النتيجة في معلوم الحسيّة أو الحدسيّة واضح، إلا أنّ

الكلام في أنّه قد يحصل شكٌ في أنّ الخبر حدسيٌّ أو حسّي؟ فهل يشمله حينئذٍ دليل الحجيّة؟

من الواضح أنّ دليل الحجيّة غير قادر ـ في نفسه ـ على الشمول هنا؛ لأنّه من التمسّك بالعام في الشبهة المصداقيّة للعام نفسه، وهو مرفوض، فلابدّ من أصلٍ موضوعيّ ينقّح موضوع دليل الحجيّة، كي يجري هذا الدليل في المرحلة اللاحقة، وإلا صار الشكّ شكّاً في الموضوع، وهو يستتبع شكّاً في الحكم، بحسب تعبير المحقّق حبيب الله الرشتي[1].

وقد ادّعى الشيخ الخراساني وغيره وجود هذا الأصل، وهو أصالة الحسّ؛ استناداً إلى أنّ العقلاء يبنون على حسيّة الخبر في حال الدوران المذكور، ولا يسألون المخبر عمّا إذا حصل على هذا الخبر عن طريق الحسّ أو الحدس[2].

وقد استفاد بعض الرجاليّين المتأخّرين من هذا الأصل لإثبات شمول دليل الحجيّة هنا لأقوال الرجاليّين، لتصبح حجيّتها من باب حجيّة خبر الثقة؛ إذ قالوا: إنّ الأصل هو كون خبر الرجالي بالوثاقة وعدمها قد ورد عن حسّ، واحتمال كونه عن اجتهادٍ وحدس مردودٌ بهذا البناء العقلائي، فيكون مشمولاً لدليل الحجيّة.

وحاول السيد الصدر تقريب المشهد من خلال القول بأنّه لا يوجد أصل مستقلّ بعنوان أصالة الحس، بل أصالة الحسّ ليست سوى الناتج عن انضمام حجيّة الظهور إلى حجيّة خبر الثقة، فإنّ المخبر عندما يخبر عن قيام زيد مثلاً فإنّ غلبة كون الأخبار التي من شأنها أن تُدرك بالحس أنّها تقال بداعي الإخبار عن حسّ، هذه الغلبة تحقّق ظهوراً تصديقيّاً سياقيّاً في كون المتكلّم إنّما يخبر بهذا الداعي، وهذا يعني أن قوله: زيد قائم، يصبح مضمونه ـ ببركة هذا الظهور التصديقي السياقي ـ في قوّة قوله: إنّي أدركت حسّاً أنّ زيداً

(١) الرشتي، فقه الإماميّة (قسم الخيارات): ٢٨٧.

(٢) الخراساني، كفاية الأصول: ٣٣٣؛ والشبيري الزنجاني، كتاب النكاح ٤: ١١٨٤؛ وكاظم الحائري، مباحث الأصول ق٢، ج٣: ٣٢٠ (الهامش)؛ وانظر: السيستاني، قاعدة لا ضرر: ٨٦.

قد قام، فنضمّ هذا الظهور الحجّة إلى حجيّة خبر الثقة فنأخذ بقوله هذا. ولهذا لو اكتنف الكلام بما يصلح للقرينية على الحدس، فلا معنى لإجراء أصالة الحسّ هنا؛ لأنّها ليست أصلاً مستقلاً ولا تعبّدياً[1].

وقد رفض الميرزا حبيب الله الرشتي وغيره هذا الأصل المزعوم، معتبراً أنّ الجملة الخبريّة التي يقولها المخْبِر لا تحمل لا ظهوراً وضعيّاً ولا عرفيّاً في أنّ هذا الخبر كان عن حسّ، وليس هناك ظهورٌ خاصّ يفسح المجال لافتراض أصالة الحسّ هنا[2].

والتحقيق أن يقال: إنّ العقلاء لديهم حالتان في التعامل مع الخبر الوارد إليهم:

الحالة الأولى: أن لا يعرفوا حسّيته من حدسيّته، لكنّهم يرون احتمال حدسيّته مجرّد افتراض احتمالي منطقي، وقد سمّينا هذه الحالة من الشك بالشك الافتراضي، والصحيح أنّه تجري أصالة الحسيّة هنا، ولو للمدرك الذي طرحه السيّد الصدر في المقام، وهو غلبة الإخبارات الحسيّة فيما من شأنه أن يُدرك بالحسّ، لكنّ ذلك لا لوجود أصلٍ مستقلّ اسمه أصالة الحسّ، ولا لأنّه نتيجٌ تلقائي لانضمام قانون حجية الخبر مع قانون حجيّة الظهور، بل لأنّ العقلاء في حالات الشك الافتراضي لا يبالون بمثل هذا الشك، ولا يقفون عنده، ولا يلتفتون إليه، وهذا يعني أنّهم في الحقيقة مطمئنّون بحسيّة الخبر وأنّ احتمال حدسيّته هو بنسبة ضئيلة جداً لا يبالون بها عادةً.

فلو قال لك شخص أتى من الخارج ودخل البيت: إنّ المطر ينهمر في الخارج، ففي هذه الحال يوجد احتمال منطقي صرف في أن يكون حصل على هذه المعلومة عبر الحدس والتخمين أو عبر ما هو مركّب من الحسّ والحدس، فليست هناك استحالة، لكن مع ذلك لا يبالي العقلاء بمثل هذا الأمر، بل يطمئنّون لحسيّة الخبر ويعملون به، وما ذلك إلا لأنّ

---

(١) الصدر، مباحث الأصول ق٢، ج٢: ٥٩٨.

(٢) الرشتي، فقه الإماميّة (قسم الخيارات): ٢٩٠؛ ومحمد حسن الآشتياني، كتاب القضاء ١: ٣٠٠.

حياة العقلاء لا تسير على محض الاحتمالات الصرفة، إلا في الحالات الاستثنائية جداً، والتي تكون شديدة الخطورة للغاية، وهي حالات نادرة في حياة الناس، كما حقّقناه في أصول الفقه.

الحالة الثانية: أن يكون الشكّ شكّاً حقيقيّاً كما سمّيناه في مواضع عدّة، وهو أن تتوافر معطيات لكلا الاحتمالين معاً، بحيث تُحدث شكّاً والتباساً ودوراناً حقيقيّاً في الذهن العقلائي، كأن يخبرك خبراً ما محلّلٌ سياسي تكثر في إخباراته كونها تحاليل سياسيّة لا معلومات خبريّة، فهنا من أين نحرز أنّ العقلاء يبنون على حسيّة قوله عندما يلتفتون إلى هذا التردّد ويحصل لهم الشكّ الحقيقي؟!

وهذا هو بالضبط ما حصل في علم الرجال، كما تقدّم، فنحن نملك علماً حقيقيّاً بوجود حالات معتدّ بها أعملوا فيها الحدس، ونملك ـ إلى جانب ذلك ـ احتمالاً قويّاً بحالات أخَر أن يكونوا استخدموا فيها مناهج الحدس والاجتهاد، ومع العلم الإجمالي الحقيقي بوفرة هذه الموارد، وعدم وجود سبيل لنا للتمييز بينها في كثير من الحالات ـ على حدّ تعبير بعض المعاصرين[1] ـ كيف لنا أن نجري أصالة الحسّ؟ وما هو المنبّه لوجود مثل هذه الأصالة في حياة العقلاء في مثل هذا النوع من الشكوك؟ ويكفي الشكّ لنفي ذلك؛ لأنّ السيرة دليل لبّي يؤخذ فيه بالقدر المتيقّن.

وأمّا ما ذكره السيد الصدر من الغلبة أو ادّعاء أنّ ظاهر الخبر تصديقاً هو الحسيّة، فإنّه لا يجري هنا:

أ ـ لأنّ الغلبة لا تقاوم حالة الشكّ الحقيقي؛ إذ القوّة الاحتماليّة في الغلبة معارضة بالقوّة الاحتماليّة الموجودة في معطيات هذا الشك والدوران في المورد، وإنما تنفع الغلبة حيث يكون الشكّ افتراضياً، إذ يحصل منها الاطمئنان المتكوّن من عدم الالتفات.

ب ـ وأما ادّعاء أنّ ظاهر الأخبار هو الحسيّة، فهو صحيح بلحاظ مضمون الخبر، لا

---

(١) انظر: قبسات من علم الرجال ١: ١٢.

بلحاظ كيفية حصول المُخْبِر عليه، وإلا عاد إلى الغلبة.

ج ـ وأما الحديث عن أنّ مقتضى وثاقة الراوي حسيّة خبره؛ لوجود ظهور تصديقي في أنّ المتكلّم في الإخبارات التي من شأنه إدراكها بالحسّ ظاهرُ حاله أنّه بداعي الإخبار عن حسّ، فهذا غير واضح في الشكّ الحقيقي، ونحن لا نلمسه بوجداننا، فهل تشعر ـ مع تردّدك في المنهج الذي اعتمده الرجالي ـ هل تشعر بأنّ ظاهر كلامهم هو الحسيّة؟! وإذا قلنا: إنّ علماء الرجال إخباراتهم حدسيّة هل يكون في ذلك طعنٌ في وثاقتهم عرفاً؟

نعم، في بعض الحالات التي لها قرائنها الخاصّة قد يحصل ذلك، كما في حالة شهادة الشاهد في المحكمة؛ فإنّ إدلاءه بالشهادة ضمن سياق محاكمة شخص آخر لابدّ فيها من الحسيّة، فاعتماده على الحدس فيه إخلال بالظهور الحالي الآتي من التباني القانوني على لزوم الشهادة الحسيّة في المحاكم، فيحصل ظهور تصديقي أنّه يخبر عن حسّ، ومن ثم فيخدش ذلك في وثاقته لو كان علمه عن حدس، ولكنّ هذا الأمر لا يسري إلى تمام الإخبارات المتداولة بين العقلاء، بحيث إذا أدلى بخبرٍ حدسيّ أو غير مكتمل الحسيّة ـ مع عدم قيام شواهد على المفروغيّة عن شرط الحسيّة في هذا النوع من الإخبار ـ يكون كاذباً أو فيه شبهة الخدش في وثاقته، كما قد يستوحى من كلام السيد الصدر، على أساس أنّ جملة: «زيد مات»، معناها: أني أدركت حسّاً أنّ زيداً قد مات. وهل هناك تبانٍ بين قدامى الرجاليين في أن لا يخبروا عن الوثاقة إلا عن حسّ؟! وأين هي قرينته وقد رأينا لهم تطبيقات كثيرة مارسوا فيها الحدس؟!

فسبب الاشتباه هنا، كما في العديد من تفسيرات الأصوليّين للبناءات العقلائيّة، أنهم لم يميّزوا بين حالات الشك الافتراضي الذي هو شكّ في المنطق التجريدي، لكنه لا يعوّل عليه في السير العقلائيّة، وحالات الشك الحقيقي المنطلق من وجود شواهد وإمكانيات تسمح بولادة احتمال عقلائي معتدّ به بالحدسيّة، فذهاب جملة من العلماء الكبار في علم الرجال إلى القول بحدسيّة إخبارات متقدّمي الرجاليين، إلى جانب الفاصل الزمني

الطويل بين الرجاليّين وأكثر الرواة؛ إلى جانب شواهد الحدسيّة الظاهرة هنا وهناك من كلماتهم ممّا تقدّم بيانه، إلى جانب ضعف قرائن الحسيّة التي قدّمتها مدرسة السيد الخوئي، هذا كلّه لا يسمح لنا بإجراء افتراض وجود تباينٍ مسبق على لزوم الإخبار الحسيّ من قبل العالم الرجالي حتى ينعقد ظهور حالي سياقي أو حتى نشكّك في وثاقته لو لم يخبر عن حسّ، ومن ثم فلا موضوع لأصالة الحسّ في المقام.

فالصحيح هو التمييز بين حالات الشك الحقيقي والافتراضي، وتبعيّة المسألة للقرائن الحافّة، لا لوجود أصل تعبّدي اسمه أصالة الحسّ، ولا لأصل عقلائي دائم وكلّي اسمه أصالة الحسّ، ولعلّ هذا ما أراده السيّد الصدر، إذ أقرّ بأنّ وجود ما يكتنف الكلام مما يصلح لقرينيّة الحدس يوجب الإجمال، فإنّ هذا ما نقصده ونعنيه، فإنّ ما يكتنف سياق نشاط الرجاليّين يوجب احتمال قرينية الحدس في كلامهم.

وبهذا يتبيّن أنه لا يصحّ إعمال قاعدة منقّحة لموضوع دليل حجيّة خبر الثقة، لتصحّح جريانه في المقام، والمفروض أنّ دليل الحجية غير قادر على الشمول في نفسه؛ لعدم تحقيق الحكم لموضوعه وعدم إمكان التمسّك بالعام في الشبهة المصداقية للعام نفسه، فإشكال الحسيّة والحدسيّة محكّم، ولا دافع له ما دام احتمال الحدسيّة احتمالاً معقولاً معتداً به، كما ظهر مما أسلفناه. وهذا يعني عدم إمكان إجراء دليل حجيّة خبر الثقة في كلمات الرجاليّين، إلا في الموارد التي يُحرز فيها الحسيّة أو يكون احتمال الحدسيّة غير ملتفت إليه عرفاً وعقلائياً.

٦. ٢. ٤. إشكاليّة عدم سلامة المبنى الأصولي

نقصد بهذه الإشكاليّة أنّ النظريّة السادسة هنا تقوم على أساسٍ أصوليّ معروف بين المتأخّرين، وهو نظريّة حجيّة خبر الثقة الظنّي، وهذا معناه أنّ هذا الأساس الأصولي لابدّ أن يكون مفروغاً عنه في المرحلة السابقة، وقد أثبتت مدرسة السيّد الخوئي وغيره هذه النظريّة في علم الأصول، فكان من الطبيعي أن تبني عليها في علم الرجال.

إلا أنّنا بحثنا في علم أصول الفقه بالتفصيل في نظريّة حجيّة الأخبار[1]، وتوصّلنا إلى أنّ خبر الثقة الظنّي لا حجيّة له، وأنّ الحجيّة هي للخبر الموثوق المطمأنّ بصدوره، وأنّ وثاقة الراوي تمثل أحد سبل حصول الوثوق في الجملة، من هنا فالنظريّة السادسة هنا لا تسلم من حيث الأساس الأصولي الذي تقوم عليه، فلا يصحّ الاستناد إليها في علم الرجال والجرح والتعديل، وإذا استند إليها فستكون راجعةً إلى النظريّة السابعة القادمة، والتي تقوم على مبدأ الاطمئنان أو الظنّ الاطمئناني، تماماً كنظريّة حجية قول أهل الخبرة كما أسلفنا.

٣.٤.٦. إشكالية الإرسال والإسناد في التقويمات الرجاليّة

إذا قبلنا بالمبنى الأصولي المعتمد في هذه النظرية (السادسة)، وغضضنا الطرف عن إشكاليّة الحسية والحدسية، بحيث قدّمنا جواباً في هذا المجال، إلا أنّ مشكلةً ثالثة سوف تظهر أمامنا، وقد طرحها بقوّة، وعلى السيد الخوئي نفسه، الشيخُ محمد آصف محسني المعاصر، ووعد بجائزة لمن يقدّم له حلاً لهذه الإشكاليّة، والظاهر أنّ بداياتها كانت مع الشيخ الطريحي في الرجال.

وحاصل الإشكاليّة التي صارت محلّ بحث العديد من الباحثين الرجاليّين المعاصرين، أنّ إخبار علماء الرجال بوثاقة أحد الرواة مثلاً، إذا كان عن حسّ، فيكون إخباراً مرسلاً؛ لأنّ المفروض أنّ وثاقة هذا الراوي قد وصلته عن طريق كتاب أُلّف سابقاً في الفترة المعاصرة لذاك الراوي، ووصلت نسخةٌ من ذاك الكتاب ـ ككتاب الكناني مثلاً ـ إلى النجاشي، فاعتمد عليه في التوثيق، أو أنّ هناك سماعاً كابراً عن كابر قد وصل إلى الطوسي، فسمع الطوسي من شيخه، وهو من آخر، وهو من آخر، إلى ذاك المعاصر للراوي الذي قال: إنّ الراوي الفلاني ثقة، وبهذا تمّ التوثيق.

---

(١) انظر كتابنا المتواضع: حجية الحديث، والذي نشرته مؤسّسة الانتشار العربي في بيروت عام ٢٠١٦م، فهو دراسة مفصّلة في حجيّة خبر الواحد.

لكن إذا كان كذلك، فأين هي سلسلة السند التي اعتمد عليها الرجالي؟! إذا جاءنا خبرٌ بلا سند عن المعصوم قلنا بأنّ هذا الخبر مرسل، ولم نعتمد عليه؛ لجهالة الرواة الواقعين في السند، فنحن لا نعرف حالهم هل هم ثقات أو عدول أو ليسوا بثقات ولا بعدول؟ فيكون الرواة بحكم مجهولي الحال، وقد تقرّر في الدراية والأصول أنّ خبر مجهول الحال غير حجّة. والأمر عينه يجري هنا؛ فكلّ إخبارات الرجاليّين مرسلة، إلا نادراً، والخبر المرسل لا حجيّة له، فكلّ إخباراتهم ستغدو لا قيمة لها[1].

إشكاليّة الإرسال والمحاولات الجوابيّة

هذه الإشكاليّة حازت على اهتمام مدرسة السيد الخوئي؛ التي يعدّ الشيخ آصف محسني منها، وقد قدّمت ـ أو يمكن أن تقدّم ـ في مجالها عدّة أجوبة، أهمّها:

أ ـ التمييز بين الإرسال الروائي والإرسال الرجالي، قراءة نقديّة

الجواب الأوّل: ما ذكره الشيخ مسلم الداوري وغيره، من أنّ هناك فرقاً بين الإرسال في الروايات والإرسال في تقويمات الرجاليّين؛ لأنّ الإرسال الرجاليّ لا يكون إلا بعد أن يكونوا قد سمعوا من مشايخهم ـ كلاً أو أكثريّاً ـ وثاقة هذا الراوي، بحيث يحصل لهم العلم الوجداني أو التعبّدي بذلك، فهم عندما يحكمون بوثاقة داود بن فرقد مثلاً يحكون عن وضوحٍ وعلم، وهذا معناه أنّهم كانوا مطمئنّين بوثاقة الوسائط التي أخبرتهم بحال هذا الراوي أو ذاك، لهذا جزموا بوثاقته وحكموا بها، وإلا لنسبوا الحكم بوثاقته إلى فلان أو فلان، وأين هذا من الإرسال في الروايات؟ حيث إنّ الإرسال فيها لا يوجب العلم بوثاقة من أرسل عنه، وبهذا تحلّ مشكلة الإرسال هنا[2]. وعليه فهم إمّا كان الأمر واضحاً عندهم أو أخذوه من ثقة، وإلا صار توثيقهم لغويّاً[3].

---

(١) آصف محسني، بحوث في علم الرجال: ٥١ ـ ٥٩.

(٢) مسلم الداوري، أصول علم الرجال بين النظرية والتطبيق: ٢٧.

(٣) هادي آل راضي، الدروس الرجاليّة الصوتيّة، الدرس الخامس.

وبعبارة ثانية: إنّ الرجالي يتحدّث عن العدالة التي هي عبارة عن حالة راسخة لا تُعلم إلا بالمعاشرة، على خلاف الإخبار عن رواية، والتي هي حدث يقع في زمانٍ محدود وينتهي، فإذا كان الرجالي يحكم بالوثاقة فإنّما ذلك كي يعمل به الناس ويعمل به هو أو غيره، وهذا بخلاف من يدوّن الروايات، فإنه يدوّنها للرواية لا للعمل، ولهذا اشتهر أنّ الرواية أعمّ من الاعتقاد، وهذا كلّه يعني أنّ النجاشي عندما يوثق فإنه يكون على علم واعتقاد بالوثاقة.

وإن شئت قلت: إنّ إخبار الرجالي بالوثاقة عن إرسال حاله كحال رواية من لا يروي إلا عن ثقة، مما يعني ارتكازيّة وثاقة الواسطة[١].

وقد كان الشيخ الإيرواني حوّل هذا الجواب إلى جوابٍ مركّب من مقدّمتين:

١ ـ قيام السيرة العقلائية على الأخذ بقول الثقة لو قال: أخبرني الثقة، ولم يسمّه لنا.

٢ ـ إنّ الرجالي عندما ينقل الوثاقة فهو ملتزم بنقلها عن الثقات، وإلا فما فائدة نقلها لنا[٢].

إلا أنّ هذا الجواب قابلٌ للمناقشة؛ وذلك لمجموع الملاحظات اللاحقة معاً:

أوّلاً: أقصى ما هنالك أنّ الرجاليَّ قد حصل له العلم بوثاقة زرارة مثلاً نتيجة الأخبار التي وصلته تثبت وثاقة زرارة؛ لكنّ السؤال: ما هي قيمة العلم الذي حصل للنجاشي؟

إنّ هذه المشكلة تشبه المشكلة التي أثارها السيد الخوئي نفسه وآخرون بوجه مراسيل الصدوق التي يصدّرها بكلمة: «قال»؛ إذ ذهب بعضهم إلى حجيّة هذا النوع من المراسيل؛ لأنّ الصدوق يجزم بنسبة الحديث للإمام، ولم يقل: «وروي»، مما يفيد عدم الجزم[٣]، وكان الإشكال هناك بأنّه فليجزم الصدوق، لكن ما قيمة جزمه بالنسبة إلينا؟ وقد ذكر بعضهم

---

(١) معين دقيق، السوانح العاملية: ٢٠٢ ـ ٢٠٣.

(٢) باقر الإيرواني، دروس تمهيدية في القواعد الرجالية: ١٩٥.

(٣) انظر: روح الله الخميني، كتاب البيع ٢: ٦٢٨.

أنّ الصدوق كان صافي الضمير سريع الوثوق[١].

إنّ جزم النجاشي كما يمكن أن يكون قد انطلق من وجود روايات مسندة وصلته توثق هذا الراوي، ويعتقد هو شخصياً بوثاقة جميع رواة هذه الروايات، كذلك يمكن أن يكون اعتمد ـ على الطريقة التاريخيّة ـ على توثيق هذا الراوي في عدّة أخبار مرسلة وصلته، أو في عدّة كتب لم يثبت صحّتها مع عدم وجود معارض، فحصل له الوثوق والاطمئنان بالوثاقة، فحكم بها.

إنّ الجزم والاطمئنان بالوثاقة يمكن أن ينتج على منهج الوثوق، فكما كانوا يعتمدون الوثوق بحشد الشواهد والقرائن، كذلك يمكن أن يعتمده هنا، بحشد بعض الأخبار الضعيفة أو المرسلة التي وصلتهم مع عدم المعارض، وحينئذٍ فلا يكون وثوق النجاشي حجّةً علينا من باب حجيّة الخبر؛ وإلا لكان وثوق الصدوق حجّةً من باب الأخبار في الروايات المرسلة التي نقلها لنا في كتابه «كتاب من لا يحضره الفقيه» الذي ذكر في مقدّمته أنّه يذكر فيه ما يفتي به ويعتقد بينه وبين ربه[٢].

هل هناك ما يدفع أن يكون الطوسي والنجاشي والصدوق وغيرهم قد اعتمدوا في الجملة على حشد الروايات الواردة في الراوي عن السابقين من العلماء ـ ولو كانت ضعيفة ـ فحصل لهم الوثوق بها، فكيف يكون وثوقهم حجّة؟ ومن قال إنّهم كانوا يعتمدون نظريّة حجية خبر الثقة، وليس الخبر الموثوق الذي يبرّر لهم الجزم أيضاً؟ بل ربما لو رأى النجاشي مواقف رجاليّي الطبقة السابقة عليه لحصل له وثوق بهم وجزم في بعض الموارد على الأقلّ.

ونحن لا ندّعي أنّ ذلك حصل في تمام حالات التوثيق والتضعيف، بل في بعضها ولو بنسبة الثلث، ومعه فكيف نستطيع الأخذ بتوثيقاتهم وتضعيفاتهم كلّها حينئذٍ وفقاً لنظريّة

---

(١) انظر: مصطفى الخميني، تحريرات في الأصول ٨: ٣٨١.

(٢) راجع: الصدوق، كتاب من لا يحضره الفقيه ١: ٣.

حجية خبر الثقة الظنّي؟! بل ربما قال الرجالي القديم بكفاية مطلق الظنّ الشخصي في باب الرجال، فحصل له الظنّ بالطريق غير المعتبر سنداً.

ثانياً: ثمّة التباس حصل، وذلك أننا نتصوّر اليوم أنّ الطوسي والنجاشي قد ألّفا كتابهما لأجل عمل العلماء بعدهما بما توصّلا إليه في التوثيق والتضعيف، نعم، كتب هؤلاء العلماء هي كذلك اليوم بالنسبة إلينا، لكنها لم تكن كذلك حينما اُلّفت، وهذه نقطة جديرة بالتأمّل، وتكشف عن ضرورات الدرس التاريخي لتطوّر العلوم الإسلاميّة.

إنّ من يراجع تاريخ علم الرجال عند الشيعة يعرف أنّ علم الرجال الذي يصنّف بهدف معالجة الأسانيد، ومعرفة الثقة من غيره من الرواة، لم يظهر من كتب الشيخ والنجاشي والبرقي، وإنّما مع ابن داود الحلّي والعلامة الحلّي وابن طاوس الحلّي وأمثالهم، حيث بدأ تصنيف الكتب على أساس معيار الممدوح والمهمل والضعيف والمعتمد و.. أما النجاشي والطوسي والبرقي فقد ألّفوا تارةً لأجل بيان الطبقات مثل رجال البرقي ورجال الطوسي؛ وأخرى لبيان المصنّفات والمصنِّفين الشيعة مقابل ردّ التهمة التي وجّهها غير الشيعة عليهم آنذاك، من أنّهم لا مصنفين ولا مصنّفات لهم، كما يظهر من مقدّمة النجاشي نفسه[1]، أما مقدّمة الطوسي للفهرست فظاهرة في أنّ كلّ هدفه كان بيان المصنّفات والكتب والأصول، وأنّه طُلب منه ذلك، مع إشارته أنّه سيورد مذهب الراوي وجرحه وتعديله[2]، وهو ما لم يفِ به داخل كتابه، الأمر الذي قد يعزّز أنّه لم يكن من أولويّاته.

وهذا كلّه هو ما يفسّر أنّ نسبة الأسماء الموجودة في فهرستي: النجاشي والطوسي لا تشكّل العشرة في المائة من الرواة الموجودين في المصادر الحديثيّة الشيعيّة، فالطوسي ترجم لـ ٩١٢ شخصاً في الفهرست، فيما ترجم النجاشي لـ ١٢٦٩ شخصاً، وأكثر من النصف مكرّرٌ بينهما، فيما إجمالي عدد الرواة يقارب الاثني عشر ألف راوٍ؛ والسبب أنّ همّهم ذكر

(١) رجال النجاشي: ٣.

(٢) الفهرست: ٣١ ـ ٣٢. وسيأتي كلام في دلالات عبارته هذه.

من كان له كتاب، لا من مطلق من روى.

ويبدو أنّ العقلية الرجاليّة الوحيدة كان ابن الغضائري؛ إلى جانب الذهنيّة الرجالية (النسبيّة) التي حملها الكشي الذي ذكر لنا رواياته مع أسانيدها، وفي أكثر الأحيان لا يعطي رأياً رجالياً.

مع هذا كلّه، كيف نستطيع التأكّد من أنّ الطوسي والنجاشي لمّا ألّفا كتبهما كانا يهدفان إرشاد العلماء إلى حال الرواة ليعملوا برواياتهم في المستقبل؟ والله العالم.

ثالثاً: إنّ الحديث عن ارتكازيّة الواسطة على أساس أنّ الرجالي حاله حال من لا يروي ولا يُرسل إلا عن ثقة، مجرّد ادّعاء لا يوجد عليه شاهد تاريخي غير ما تقدم وناقشناه، فلم يحدّثنا الرجاليّون ولا من نقل عنهم عن وجود ارتكاز عندهم على عدم الأخذ إلا من الثقة، نعم الارتكاز قائم على عدم البت بوثاقة شخص وضعف آخر إلا بعد تحصيل معطيات تقنعه بذلك؛ لأنّ هذا هو مقتضى الأمانة والوثاقة التي نراها في العالم الرجالي، أما غير ذلك فهذا ما لا دليل عليه، ولا دليل على حصر حصول القناعة لهم بوثاقة شخص من خلال السند الصحيح المعتبر وفقاً لطريقة المتأخّرين في حجية الخبر الواحد الظنّي.

رابعاً: إنّ ما ذكره الأستاذ الشيخ الإيرواني من مقدّمتيه صحيحٌ على مستوى المقدّمة الأولى في الجملة؛ لأنّ توثيق الثقة لمن ينقل عنه لا يشترط في تصحيحه ـ عقلائياً ـ معرفة الاسم؛ لكفاية عدم إحراز التضعيف في الأخذ بالتوثيق في الجملة، لكنّ المقدّمة الثانية غير واضحة، فالفائدة أنّه حصل له الوثوق فنقل على أساسه، وهذا مبرّر كافٍ للنقل بلا حاجة إلى اشتراط الوثاقة، ولاسيما على نظريّات القدماء في الوثوق والوثاقة.

وبهذا يتبيّن أنّ الجواب الأوّل عن إشكاليّة الإرسال غير تام، رغم اشتهاره نسبيّاً.

ب ـ مرجعيّة الوضوح في التقويمات الرجاليّة، تعليق ونقد

الجواب الثاني: ما يُستنبط من كلام السيد الخوئي المتقدّم في ردّ إشكاليّة الحدسيّة، وطَرَحه الشيخ الإيرواني، وحاصله: إنّ الرجاليّين لو كانوا ينقلون توثيق زيد أو تضعيف

عمرو، لكان لإشكاليّة الإرسال مجال؛ إلا أنّ طريقتهم في التعرُّف على أحوال الرواة كانت مختلفة تماماً؛ لأنهم بكثرة المصادر التي وصلتهم ووضوح أمر الرواة، فقد استندوا إلى هذا الوضوح التام واعتمدوا عليه ونقلوا على أساسه، وفي مثل هذا النوع من النقل ـ كنقلنا وثاقة الشيخ الأنصاري ـ لا يُحتاج إلى إسناد ولا يضرّ الإرسال؛ لأنّ النقل لا يقوم على نقل زيد عن عمرو عن بكر، كما صار واضحاً[1].

وهذا الجواب تقدّم إبطال أساسه، وأنّ حالة الوضوح المدّعاة إنما تصحّ في عدد قليل من الرواة، ولاسيما مع وجود تعارض بين الرجاليّين، وبين العديد من الروايات التي تقوّم حال بعض كبار الرواة كزرارة وغيره، بل لقد وجدنا بعض الرجاليّين يضعّف شخصاً في كتابٍ ويوثقه في آخر، مما يدلّ على تغيّر في رأيه، وهذا ما يعزّز الحدسيّة أو على الأقلّ يضعّف دعوى الوضوح التام في أمر الرواة جميعاً.

واللافت أنّ السيد الخوئي وبعض أنصار مدرسته قد ردّوا إشكال الحدسيّة بالوضوح الناتج عن تراكم المعطيات والكتب عند الرجالي، بقطع النظر عن السند، فإذا كانت هذه الطريقة تفي بالحسيّة وتدرأ شبهة الحدسيّة، فما هو المانع إذن ـ بعد ردّ دعوى الوضوح التام المطلق ـ أن نقول: إنّه قد حصل للنجاشي في بعض الموارد وضوحٌ شحصي بوثاقة الراوي دون أن يكون اعتمد على إسناد الثقة، بل كفاه في تحصيل هذا الوضوح الشخصي إسنادان أو ثلاثة لم يرد فيهما رجلٌ كذاب؟ وهذا لا يحوّل عمله من الحسيّة إلى الحدسيّة التامّة.

ج ـ تخريج الموقف وفق مقولة شهادة الثقة، إبطالٌ وردّ

الجواب الثالث: ما ذكره الشيخ الإيرواني أيضاً، واعتبره جواباً جديداً، وحاصله أنّ هناك شيئاً في ذهن العقلاء اسمه شهادة الثقة، ويُقصد بشهادة الثقة أن يشهد الثقة ويخبر ـ

---

(١) باقر الإيرواني، دروس تمهيدية في القواعد الرجاليّة: ١٩٤ ـ ١٩٥.

مثلاً ـ بإخبار شخصٍ بوثاقة زيد، ويبني في الوقت عينه على وثاقته، ويتبنّى هو وثاقته.

وفي مقابل شهادة الثقة التي هي ظاهرة عقلائيّة يوجد أمران:

أ ـ الشهادة الشرعيّة، ويقصد بها الشهادة بالمعنى الشرعي الوارد في كتاب القضاء، والتي يشترط فيها الحياة في الشاهد والتعدّد والعدالة وما شابه ذلك، وهو ما يسمّى بالبيّنة الشرعيّة.

وهذه تختلف عن شهادة الثقة التي لا تؤخذ فيها ـ عند العقلاء ـ مثل هذه القيود.

ب ـ إخبار الثقة، وهو أن يخبرني الثقة بأمرٍ بصرف النظر عن بنائه هو عليه أو عدم بنائه، فالحيثية موقوفة على الإخبار فقط.

وهنا، إذا بُني على البيّنة الشرعيّة أو إخبار الثقة، جاءت إشكاليّة الإرسال، إلا أنّ العقلاء لا ينظرون إلى الإسناد والإرسال في شهادة الثقة، بل يكتفون باحتمال الحسيّة فيها، وبهذا نجعل قول الرجالي من باب شهادة الثقة؛ لأنه يتبنّى التوثيق ونحوه، واحتمال الحسّ فيه وارد باحتمال الوضوح الناتج عن كثرة الكتب..[1].

ويناقش:

أوّلاً: لو وافقنا على أنّ الإخبار بشيء له حالتان: حالة التبنّي لما يخبر عنه، وحالة عدم التبنّي المذكور، لكنّ هذا لا يؤسّس ظاهرتين في الحياة العقلائيّة، لنسمّي الأولى إخبار الثقة، ونطلق على الثانية عنوان شهادة الثقة، فلو راجعنا العقلاء لا نجد في حياتهم تمييزاً بين المفهومين، بل الأغلبيّة الساحقة من الإخبارات تكون مع تبنٍّ عادةً؛ لأنه عندما يخبر بموت زيد فهو ـ في ظاهر حاله ـ يبني على وفاته بعد أن أخبر بأنّه رآه ميتاً، فهل يسمّي العقلاء هذه الإخبارات شهادات، ويميّزونها في وعيهم العقلائي عن الإخبار؟!

ونحن إن لم نجزم بعدم وجود ظاهرتين عقلائيّتين، فلا أقلّ من الشك المساوق للعدم في الأدلّة اللبيّة التي يقتصر فيها على القدر المتيقّن. نعم يوجد بحث مطروح في أصول

(١) دروس تمهيديّة في القواعد الرجاليّة: ١٩٥ ـ ١٩٦.

الفقه، وهو حجيّة خبر الثقة لو عمل الثقة نفسه بخلاف ما أخبر به، وهذا يقع على عكس المسألة التي نحن فيها.

ثانياً: سلّمنا وجود ظاهرتين، لكنّنا لم نتعقّل أنّ العقلاء يسألون في إحداهما عن الواسطة فيحكمون بالإرسال من دونها، فيما لا يسألون في الثانية، فمن أين هذا الادّعاء؟ فلو أخبرني زيد بأنّه أُعْلِمَ بوفاة عمرو، وبدا لي أنّه يحكم طبقاً لذلك، فهل هذا معناه توثيقه للواسطة؟! ألا يمكن أن يكون لوثوقه بالخبر بعد قيام شواهد تجبر عنده ضعف السند؟! إنّ أقصى ما يبرهن به على هذه الدعوى هو ما جاء في الجوابين المتقدّمين، وقد أجبنا عنهما؛ ومن ثمّ فليس هذا جواباً جديداً حتى يُعتمد عليه.

نعم، توثيق الناقل للواسطة، بمعنى تصديقه لها في خصوص هذا الخبر، ولو جاء التصديق من القرائن الحافّة، هو أمرٌ مقبول؛ لكنّ هذا لا يجعل الواسطة عنده ثقةً بعنوانها، كما هو واضح.

والغريب أنّ الشيخ الإيرواني نفسه ردّ مراسيل الصدوق بما فيها المصدّرة بمثل: «قال»؛ لأنّه احتمل أنّ جزم الصدوق قد يكون وُلد نتيجة قرائن خاصّة احتفّت بالمضمون، لو اطّلعنا عليها لما أورثتنا ذلك ولحكمنا ببطلانها، مع أنّه أقرّ بوجود احتمال الحسيّة[1]. فكيف لم يطبّق هناك ما قاله هنا من قَبْل في الكتاب نفسه من إجراء عنوان شهادة الثقة، لاسيما وأنّ الصدوق صرّح في مقدّمة «الفقيه» بأنّه لا يورد فيه إلا ما يُفتي به ويراه حجّةً بينه وبين ربّه، كما تقدّم.

وعليه، فهذا الجواب دعوى بلا دليل، ولو تمّت لقامت على الجوابين المتقدّمين.

د. الاستعانة بالإجماع الجبري، وقفات وتعليقات

الجواب الرابع: ما ذكره بعض المعاصرين، من أنّ هناك فرقاً في المقام بين الإرسال في

---

(١) انظر: المصدر نفسه: ٢١٥ ـ ٢١٦.

الروايات والإرسال في تقويمات الرجاليّين، وذلك بانعقاد الإجماع القطعي على العمل بتقويمات الرجاليّين، مما يجبُر الضعف السنديّ الناتج عن الإرسال فيها، على خلاف الإرسال في الروايات، فلم ينعقد مثل هذا الإجماع الجابر لضعف السند.

وقد حاول صاحب هذا الجواب أن يدفع إشكالاً صغروياً مقدَّراً على دليل الإجماع هنا، فذكر أنّ إنكار الإخباريّ لعلم الرجال والحاجة إليه لا يقدح في هذا الإجماع؛ لأنّه إنّما أنكره لاستغنائه عنه و.. ولولا اعتقاده هذا لما تردّد في الأخذ بقول الرجالي مع وجود الإرسال، فيكون الإجماع هنا تقديرياً[1].

وقد يعلّق على هذا الجواب أيضاً؛ وذلك:

أوّلاً: لقد عمل كثيرون بقول الرجالي لا من باب الإخبار حتى يتغاضى عن الإرسال، بل من باب قول أهل الخبرة أو الظنون الاجتهاديّة أو الظنّ الاطمئناني الانتظامي، ومع تعدّد المدارك، لا يفيد هذا الإجماع؛ لكونه واضح المدركيّة حينئذٍ، فإذا اختلفنا معهم في المبنى ـ والمفروض على النظريّة السادسة هنا هو الاختلاف معهم في المبنى ـ لم يعد يمكن التعويل على الإجماع المذكور هنا. فلو قلنا لهم: افرضوا أنّ نظرية حجية قول أهل الخبرة باطلة أو افرضوا أنّ نظريّة حجيّة الظنّ الاطمئناني باطلة أو.. هل تعملون بخبر الرجالي المرسل؟ فمن غير المعلوم قبولهم بذلك إلا على مسلك الانسداد، وهذا عودٌ إلى النظريّة الثالثة في المقام.

وبعبارة أخرى: إنّ تعدّد مدارك الراجعين إلى أقوال الرجاليّين، بما فيها مدارك لا تنظر إلى الحيثية السنديّة أساساً، لا يسمح بوفاء الإجماع بجبر السند، فلو أنّهم أجمعوا على العمل برواية معيّنة، لكن من باب حُسن مضمونها الذاتي مثلاً، فهذا لا يجبر ضعف السند كما هو واضح، بل لابدّ أن يجمعوا على العمل بها انطلاقاً من صدورها عندهم بالفعل وانتسابها للمعصوم، حتى يكون هذا الاعتقاد الصدوري والجري العملي منهم جابراً للضعف.

---

(١) معين دقيق، السوانح العامليّة: ٢٠٤.

ثانياً: أين اعتمد القدماء ـ وهم المناط في حجيّة الإجماع غالباً ـ على مرسلات الرجاليّين بوصف ذلك قاعدةً عامة؟ بل الذي رأيناه أنّ حضور النجاشي والطوسي ـ بما لهما من حيثية رجاليّة ـ في كتب الفقه والكلام والتفسير، وفي تقويم الروايات نادرٌ جداً، وقد كانوا يعتمدون الوثوق، وقول الرجالي أحد عناصر الوثوق، لا أنّه العمدة حتى يكون إجماعهم جابراً لضعف السند.

نعم، منذ عصر العلامة الحلّي بدأ موضوع الاعتماد على كتب الرجاليّين وصارت هذه الكتب مرجعاً لكثير من العلماء، أمّا قبل ذلك فلا نكاد نعثر على شيء يركن إليه لتحصيل العلم بإجماع أو شهرة في هذا المجال، فهل يكفي إجماع العلماء منذ عصر العلامة إلى يومنا في الكشف عن موقف شرعي يفيد حجيّة العمل بمراسيل الرجاليّين؟

بل حتى لو اعتمد الرجاليّون على التوثيقات المرسلة هل هذا كاشف عن اعتماد ذلك بنحو التلقّي عن المعصوم؟ هل هذا يكشف عن وجود سيرة للمتقدّمين في عصر النصّ على العمل بمراسيل الرجاليّين السابقين على النجاشي والطوسي والمفيد وغيرهم؟ كيف يمكن إحراز ذلك؟

ثالثاً: إنّ الإخباريَّ لا يترك علم الرجال للاستغناء عنه فقط، بل بعضهم تركه لعقمه عنده، كما يظهر مثلاً من ملاحظات مثل المحدّث البحراني، وسيأتي بحثها، فالتقديريّة هنا تحليليّة مفترضة من عندنا، لا في كلماتهم، وإلا فظاهر كلمات بعضهم عُقم علم الرجال، بل كونه مضرّاً. ومن غير المعلوم أنّه لو ثبت للإخباري أنّ نظريّته في حجيّة أخبار الكتب الأربعة غير صحيحة، أن يذهب للأخذ بتوثيقات الرجاليّين المرسلة، فلعلّه يعمل بمطلق الظنّ على الانسداد.

رابعاً: إنّما يجبر الإجماع ضعف السند ـ على ما حقّقناه في أصول الفقه ـ لو أفاد الوثوق بالمضمون والصدور، وأين هذا مما نحن فيه؟ فإن حصل للمجيب هنا وثوق من كلمات الرجاليّين بأنّ التوثيقات الحسيّة صدرت حقّاً عن الثقات في الأجيال السابقة، فهو عودٌ إلى النظريّة السابعة تقريباً؛ وإلا فلا ينفعه الإجماع شيئاً. وهذا إشكالٌ مبنائيّ.

هـ. افتراض التواتر وفقاً لأصالة الحسّ، نقد المحاولة المنسوبة للسيستاني

الجواب الخامس: ما ذكره الشيخ آصف محسني، ناسباً له إلى السيد علي السيستاني، عن طريق المشافهة والمذاكرة بينهما، وحاصله: إنّ المراسيل في باب الروايات لا معنى لفرض التواتر فيها؛ لأنّ طرق المحدّثين إلى النصوص والكتب والمصنفات محدودةٌ معلومة، فلا معنى لفرض التواتر فيها، ومن ثمّ فلابدّ أن تكون قد وصلتهم عبر الطرق الآحادية التي يقع فيها الثقات أو غيرهم، ولمّا لم يذكروا السند فلا يمكن تحصيل الحجّة بإخباراتهم المرسلة. وهذا على خلاف الحال من الرجاليّين؛ لأنّ احتمال وصول وثاقة الرواة إلى النجاشي والطوسي عبر التواتر لا مانع منها.

وبناءً عليه نقول: إنّ الظاهر هو بناؤهم على التواتر؛ لأنّ العقلاء يعملون بأصالة الحسّ عند الدوران بين الحسيّة والحدسيّة، فإذا قلنا هنا بالتواتر صارت إخبارات الرجاليّين حسيّةً، وأمّا إذا أنكرنا التواتر فهذا معناه أنّه وقبل توثيق الشيخ الطوسي لأحد الرواة، عليه أن يوثّق أو يعدّل كافّة الناقلين الواقعين في سند هذا التوثيق المنقول إليه، وتطبيق كبرى خبر العادل عل خبرهم، لكي يعمل به ويحكم على وفقه، وذلك ـ تطبيق الكبرى ـ لا يكون إلا عن حدس، والمفروض أنّ الأصل في إخباره أنّه عن حسّ[1].

هذه هي الصيغة التي نقلها الشيخ آصف محسني، وسوف نناقش هذه الصيغة وفقاً لبيانه، وإن كنت أحتمل أنّ هناك نقصاً ما في صيغة هذا الجواب أو مقطعاً معيّناً ساقطاً من الفكرة.

ويمكن مناقشة هذا الجواب من خلال أمور:

أ ـ ما ذكره الشيخ آصف محسني نفسه مورداً على هذا الجواب، بأنّ هذا معناه حجيّة التوثيقات المرسلة دون المسندة؛ لأنّ المفروض أنّ المسندة قد حصل فيها تطبيق وصف العدالة على الناقلين والوسائط، والمفروض أنّ هذا الأمر حدسيٌّ، ومن ثمّ لا يكون هذا

---

(١) آصف محسني، بحوث في علم الرجال: ٥٤.

الخبر حجّةً؛ لافتقاده لخاصيّة الحسيّة في الإخبار[1].

وهذا الإشكال يرجع في الحقيقة إلى إشكالٍ أسبق منه، وهو أنّ قول السيد السيستاني بأنّ تطبيق كبرى العدالة على الناقلين أمرٌ حدسيّ، هو في حدّ نفسه غير معلوم، فهل إذا جاءني خبر بثلاث وسائط، ثم أخبرني الثقات المعاصرين لهذه الوسائط أنّ الوسائط ثقات، فهل يكون عملي هذا أمراً حدسيّاً؟!

الظاهر أنّ مراد السيستاني أنّ نفس تطبيق الكبرى على الصغرى، بمعنى تطبيق قانون قول العادل على قول هذا الناقل الذي ثبتت عدالته، ومن ثمّ الاستناد لقوله لإصدار حكم بالتعديل أو التوثيق، هو أمرٌ حدسيّ، وبهذه الطريقة لا يرد إشكال الشيخ آصف محسني؛ لأنّ السيد السيستاني لا يقول بأنّه لو وصلني خبر النجاشي المسند بالثقات في توثيق أحد الرواة فهذا الخبر لا حجّية له بالنسبة لي، بل له الحجيّة؛ لأنّني سأطبّق بنفسي قانون حجية خبر العادل أو الثقة على سلسلة الوسائط. إنّما كلام السيستاني في نفس هذا التطبيق عندما يقوم به النجاشي نفسه، فإنّ تطبيقه هذا حدسيّ، كما هي حال تطبيقي لو قمت به، فإذا ذكر وثاقة زيد في فهرسته كان إخباره بالوثاقة ناشئاً عن حدسٍ، أي عن صغرى خبر الوسائط، المنضمّة إلى كبرى الحجيّة وعنوان صدق العادل، وبهذا يميّز السيد السيستاني بين نقل النجاشي الخبر المسند لنا مع إسناده، وبين اعتماده هو على الإسناد ليخبرنا بالنتيجة.

فهذا الإيراد الأوّل على السيّد السيستاني غير صحيح.

ب ـ ما المانع أن نقول في الجملة: إنّ قول النجاشي: فلانٌ ثقة، ليس إخباراً منه بالوثاقة، بل هو نقلٌ لها عمّن أخبر عنها، غايته أنّه قام بالنقل حاذفاً الإسناد، وهذا أمرٌ محتمل، وليست فيه مؤشرات الحدسيّة؛ لأنّه محض نقلٍ لما قيل قبله دون ذكر السند، وعليه فإذا لم نعلم نحن حال هذا السند، كيف لنا الاعتماد على هذا الخبر المرسل؟!

والفرق بين إشكالنا هذا وما تقدّم عن المحسني، أنّ نظرنا هنا إلى تحويل إخبار

---

(١) المصدر نفسه.

النجاشي بالوثاقة إلى كونه إخباراً بالنقل للوثاقة، فيصبح الإخبار حسيّاً، ويعزّزه ما ذكره الشيخ الطوسي في مقدّمة كتابه، من أنّه سوف يذكر ما قيل في الرجل من التعديل والتجريح، وكذا ما ذكره النجاشي في مقدّمة الجزء الثاني مما نقلناه عنهما آنفاً[١]، الأمر الذي يحتمل معه أنّه عندما يقول: فلان ثقة، فهو في قوّة قوله: أُخْبِرْتُ بأنّه ثقة، فلا يكون حدسٌ في البين، بل محض خبر حسيّ مرسل، فما هو الموجب لتصحيحه؟

وهذا يعني أنّنا أمام ثلاثة احتمالات، وليس احتمالين:

الاحتمال الأوّل: التواتر.

الاحتمال الثاني: الحدسيّة بالمعنى الذي قرّبه السيستاني، وفق ما نُقل عنه.

الاحتمال الثالث: محض النقل للتوثيق، وليس التوثيق، وهذا لا حدسيّة فيه.

وعليه، فلا يدور الأمر بين الحسّ والحدس لصالح تعيّن التواتر، بل يدور بين الحسّ والحدس، مع كون الحسّ دائراً بين التواتر والإرسال، فتأمّل جيداً.

قد تقول: إنّ كلامك هذا يبطل ما ذهبت إليه من أنّ توثيقات الرجاليّين حدسيّة؛ لأنّك جعلتها هنا حسيّة تفيد نقل التوثيق، وليس نفس التوثيق.

والجواب: إنّ ما ذكرناه هناك كان بحثاً في مجمل المعطيات، وقد قلنا بأنّ الحسيّة والحدسيّة معاً ظواهر قائمة في أعمال الرجاليّين، أمّا هنا فنحن نطرح الاحتمال فقط ولو في جملةٍ من الموارد، ومن ثمّ فنحن نقبل بوقوع الحسيّة في بعض الموارد ولا نرفضه. ونصّ الشيخ الطوسي الذي ذكرناه آنفاً غاية ما يفيد أنّ الطوسي نفسه لم يوثّق، بل نقل التوثيق، هذا لو قلنا بأنّ عبارته حاسمة في هذا المعنى بنحو الموجبة الكلّية لكلّ أعماله، مع أنّنا نرى أنّ عمله لم يكن فقط مجرّد نقلٍ للتوثيق دائماً، كما يظهر بالقرائن في داخل كتابه وخارجه، فلاحظ جيّداً.

وإن شئت يمكنك صياغة الإشكال المركّب على الطريقة التالية: إنّ ما يوجد في كتب

---

(١) الطوسي، الفهرست: ٣؛ ورجال النجاشي: ٢١١.

الرجاليين إمّا حدس أو حسّ أو مركّب منهما ولو بالمعنى الذي ذكره السيد السيستاني، فعلى الأوّل والثالث لا حجيّة له، وعلى الثاني فهو إمّا بنحو التواتر أو النقل للوثاقة (لأنّ الحكم بالوثاقة رجع حدسيّاً وفقاً لمبنى السيستاني كما تقدّم)، فعلى الأوّل يكون حجّةً، وعلى الثاني لا يكون حجةً؛ لأنّه مرسل، لا إسناد فيه، ولمّا لم يمكن التعيين في التواتر، بطل إمكان الاعتماد على قول الرجالي من باب الإخبار في تمام الموارد.

ج ـ ما ذكره الشيخ آصف محسني أيضاً، من أنّ دعوى التواتر بعيدة؛ إذ لم يظهر أيّ قرينة عليها، بل ظاهرة تعارض التوثيق والتضعيف بينهم تشهد على عكسها، وهكذا ظاهرة اختلاف قول الرجالي الواحد بين كتابٍ وكتاب آخر، فمن أين لنا دعوى التواتر في جميع الرواة؟!(١).

وهذا الإشكال سليم تامّ لا غبار عليه، بل من الناحية المنطقيّة وبرهان طبيعة الأشياء يبعد جداً تحصيلهم للتواتر في كلّ معطيات علم الرجال، فما الذي سيميّز هذا العلم عن غيره؟ ومن أين عرفنا أنّ طرقهم للكتب كثيرة تبلغ حدّ التواتر؟ وكيف صارت معطيات علم الرجال تحظى بالتواتر بينما أصل الروايات لا يحظى به؟ أليس في ذلك بعض الغرابة؟ فهل اهتمّوا بنقل أحوال الرواة أكثر ممّا اهتمّوا بنقل الروايات؟!

نعم، لو قيل بأنّه كان يحصل لهم العلم أو الاطمئنان من حشد الشواهد والقرائن وممارسة الاجتهاد والتقويم لنصوص الرواة وغير ذلك، فهذا ليس بالبعيد في جملة من الموارد الكثيرة، لكنّه يرجع إلى صيرورة عملهم مشوباً بالحدسيّة، ومعه فلا يمكن العمل بتوثيقاتهم من باب حجية خبر الواحد الثقة.

د ـ بل لعلّنا نستأنس لرفض فكرة التواتر العامّ، بأنّه لو كانت وثاقة الرواة معلومة بالتواتر، لكان مقتضى الأمر أن يتفق الشيعة على توثيق هؤلاء الرواة، وعليه فما معنى كلام الكشي حول أصحاب الإجماع؟! ولماذا كان هؤلاء أصحاب الإجماع دون غيرهم، فمع

(١) بحوث في علم الرجال: ٥٤.

تميّزهم عن غيرهم يُستبعد تحصيل التواتر العام في تمام الرواة.

يضاف إلى ذلك أنّ التواتر أمرٌ نسبي في بعض موارده، بمعنى أنّ تحصيل اليقين من مجموعةٍ من الأخبار أمرٌ نسبي بين الباحثين، فقد يحصل اليقين من خبر له أسانيد كثيرة عند شخص دون شخص آخر، تبعاً لطبيعة قراءتها للعناصر الموضوعيّة والمؤثرة في حصول العلم من التواتر، وعليه يمكن القول: إنّ التواتر لو كان عامّاً لما كان معنى لفكرة أصحاب الإجماع، ولو كان نسبيّاً فما الدليل على أنّ يقين النجاشي من التواتر الواصل إليه حجّة علينا ولو في بعض الموارد؟

هـ ـ إنّ جواب السيد السيستاني مبنيّ على أصالة الحسّ العقلائيّة، وقد تقدّم النقاش في هذا المبنى، فيكون أصل الجواب غير صحيح.

و ـ إنّ تمييز السيستاني بين الروايات وإخبارات الرجاليّين بنفي احتمال التواتر في الروايات، غير واضح؛ فإنّنا لو أردنا أن نسير على نفس طريقته في التحليل والافتراض لأمكننا القول: كما أنّهم في الرجال ذكروا النتائج مع وفرة الطرق، يوجد احتمال في باب الروايات أنّهم ذكروا بعض الطرق وليس جميعها؛ طلباً للاختصار، فما هو الموجب لنفي التواتر في هذه الحال؟! وكلّ ما يقال لردّ دعوى التواتر التقديري في الروايات يمكن أن يقال في باب الرجال، مثل حالات التعارض بين الروايات وغير ذلك. وخروج بعض الروايات بنحو العلم عن كونها متواترة عندهم لا يلغي هذا الاحتمال في غيرها لاسيما لو كانت مرسلةً.

وشاهد وفرة هذه الطرق عند الإماميّة هو ما قاله الشيخ النجاشي في مقدّمة كتابه: «وقد جعلت للأسماء أبواباً على الحروف ليهون على الملتمس لاسمٍ مخصوص منها. [وها] أنا أذكر المتقدّمين في التصنيف من سلفنا الصالح، وهي أسماء قليلة، ومن الله أستمدّ المعونة، على أنّ لأصحابنا ـ رحمهم الله ـ في بعض هذا الفنّ كتباً ليست مستغرقة لجميع ما رسمه، وأرجو أن يأتي في ذلك على ما رسم وحدّ، إن شاء الله [تعالى]. وذكرت لرجلٍ

طريقاً واحداً حتى لا يكثر (تكثر) الطرق، فيخرج عن الغرض»[١].

وما قاله الشيخ الطوسي في المشيخة: «.. والآن، فحيث وفّق الله تعالى للفراغ من هذا الكتاب، نحن نذكر الطرق التي يتوصّل بها إلى رواية هذه الأصول والمصنّفات، ونذكرها على غاية ما يمكن من الاختصار؛ لتخرج الأخبار بذلك عن حدّ المراسيل وتلحق بباب المسندات»[٢]. بل قد يفهم هذا أيضاً من كلام الصدوق على احتمال[٣].

فمثل هذه النصوص يدلّ على أنّ الطوسي والنجاشي والصدوق كانت لديهم طرق متعدّدة لأصحاب الكتب والمصنّفات، وأنّهم ذكروا بعضها هنا لكي لا تكون هذه الروايات التي قدّموها مرسلةً، وهذا يؤكّد وفرة الطرق، وإمكانية افتراض التواتر عندهم، وإن لم يكن افتراضاً متعيّناً، ومعه فلماذا لا نعمل بما يعملون به من النصوص؛ لأنّ ذلك دائر بين الحسيّة (التواتر) والحدسية فيه؟!

إلا إذا قيل بأنّ غاية هذه النصوص هو التواتر لأصحاب الكتب، وهو مسلكٌ لا يبتعد عنه السيد السيستاني نفسه، لكنّه لا يفيد التواتر للمعصوم نفسه.

ونستخلص مما تقدّم أنّ النظريّة السادسة تعاني من مشاكل أساسيّة مبنائيّة وبنائيّة، وأنّ الإشكاليّات الثلاث ترد عليها، فلا تصلح معتمداً لشرعنةٍ علميّة لعلم الرجال.

٧ ـ نظريّة الاستناد إلى حجيّة العلم والاطمئنان

ذهب بعض العلماء إلى أنّ قول الرجالي إنما يكون حجّةً من باب الوثوق وحصول الاطمئنان بمضمون قوله، فإذا شهد أو ذكر وثاقة فلان كانت وثاقته مطمأناً بها، وهكذا لو ضعّف أو حدّد الطبقة أو عيّن الاسم والنسبة، أو الكتب أو غير ذلك. والاطمئنان حجةٌ عقلائيّة، فإنّ العقلاء يرونه علماً، ويرتّبون عليه أثراً دون ردعٍ من الشارع، فيكون

---

(١) رجال النجاشي: ٣.

(٢) تهذيب الأحكام ١٠: ٥، المشيخة.

(٣) انظر: كتاب من لا يحضره الفقيه ١: ٢ ـ ٤.

حجةً شرعاً أيضاً.

وقد ذهب الشيخ الحرّ العاملي إلى هذا القول في خاتمة الوسائل، وذكر أنّ قول الرجالي من جملة القرائن القطعيّة التي تدلّ على حال الرجل، وأنه كثيراً ما يحصل القطع بالوثاقة من قول أئمة الرجال الأثبات[1].

إنّ الحر العاملي هنا يذهب إلى حصول القطع ولو باعتبار قول الرجالي أحد القرائن. وقد نقل أستاذنا الشيخ الإيرواني حفظه الله مستغرباً عمّن وصفه ببعض أعلام مدرسة النجف الأشرف، أنه كان يحصل له القطع بوثاقة من يوثقه الشيخ الطوسي[2].

ومن أشهر من ناصر ونافح عن هذه النظريّة هو المحقّق المامقاني، حيث رفض النظريّات المطروحة في هذا المضمار، معتبراً أنّ قيمة البحث الرجالي تكمن عندما يحصل منه الاطمئنان أو الظنّ الاطمئناني العقلائي الانتظامي الذي تقوم عليه بناءات العقلاء وحياتهم وأمورهم[3].

وقد انتصر الشيخ المعاصر محمد سند لهذه النظرية أيضاً[4]، كما اختارها السيد محمّد رضا السيستاني المعاصر، على أساس أنّ قول الرجالي يوجب الاطمئنان والوثوق بصدور الرواية التي ينقلها هذا الراوي أو يوجب الوثوق والاطمئنان بوثاقة هذا الراوي نفسه[5].

والذي يبدو من ملاحقة هذه النظريّة أنها حديثة الظهور على المستوى التنظيري، حيث لم نجد لها ذكراً في كتب الأصول والرجال والحديث القديمة، وربما يكون مثل الحرّ العاملي

---

(١) تفصيل وسائل الشيعة ٣٠: ٢٩٠.

(٢) دروس تمهيدية في القواعد الرجالية، القسم الثاني: ١٩٣.

(٣) تنقيح المقال ١: ١٧٥، ١٧٦، ١٨٣. وطبعاً عباراته قد تختلف من مقطع لآخر في تبنيّه أيّ من هذه النظريّات السبع هنا، فراجع ما نقلناه عنه سابقاً، وإن كان ظاهر خواتيم كلامه هو هذه النظريّة.

(٤) انظر: بحوث في مباني علم الرجال: ٧٦ ـ ٨٠.

(٥) انظر: قبسات من علم الرجال ١: ٢٠.

أوّل من طرق بابها بوضعه قول الرجالي من ضمن قرائن القطع بحال الراوي، وإن أوحى لنا الشيخ محمد سند أنها ـ أي نظريّة التوثيق من باب الاطمئنان ـ هي القول الشهير بين الرجاليّين[1]، ولعلّ مراده تحليل مسيرتهم ومنهجهم العام، لاسيما القدماء، ممّا نرجّحه نحن أيضاً، وفقاً لفهمنا العام لطريقة القدماء، والذي شرحناه مفصّلاً في كتاب (نظرية السنّة).

المستند الاستدلالي لنظريّة الاطمئنان

حاول الشيخ محمد سند أن يبرهن لصالح هذه النظرية بدليل مركّب من سبع مقدّمات وهي:

١ ـ لا حجيّة لخبر الواحد لمحض الوثاقة، وإنّما الحجيّة لما أورث الوثوق والاطمئنان، وهذا المنهج لا يجري في الرواية فقط، بل وفي راوي تلك الرواية، من حيث وثاقته وخبرويته وضبطه وإتقانه و..

٢ ـ ليست قيمة طرق التوثيق منحصرةً بالحجيّة المستقلّة لقول الرجالي، وإنّما المطلوب حصول الاطمئنان أيضاً بالوثاقة، عبر استخدام منهج جمع القرائن والشواهد.

٣ ـ لا تقف قرائن الوثوق بحال الراوي على الأصول الرجاليّة الخمسة القديمة، بل الأمر مفتوح على الاستفادة من تمام الكتب بما فيها المتأخّرة، حتى لو اختلفت المصادر فيما بينها في قوّة الاحتمال الذي تعطيه.

٤ ـ لا يوجد أيّ انسداد في علم الرجال، بل العلم الوجداني مفتوحٌ بلا حاجة إلى الحجيّة التعبديّة والمستقلّة، فالتتبّع والممارسة والإدمان على البحث الرجالي يحصّل الوثوق والاطمئنان.

٥ ـ يترتب على ذلك سعة مصادر الرجال، وأنها لا تختصّ بكتب الرجال، بل تشمل

(١) بحوث في مباني علم الرجال: ٧٧، ٨٠.

غيرها أيضاً بوصفها شواهد وقرائن على تحديد حال الراوي، ويمكن ضرب مثال على ذلك بجمع روايات الراوي لمعرفة حاله أو حال الإرسال والإسناد، كما هي طريقة السيد البروجردي.

٦ ـ إنّ علم الرجال كعلم التاريخ، يتوصّل إلى نتائجه بجمع القرائن، لا بالتعبّد بقول شخص، فقد ضعّفوا أشخاصاً لأنّهم رأوا في رواياتهم خللاً كالغلوّ، وهذا قد لا نضطر نحن اليوم للوقوف عليه والجمود، لاختلافنا معهم في الكثير من المفاهيم.

٧ ـ إنّ كثيراً من قواعد التوثيق العامّة التي اختلفوا فيها، كقاعدة أصحاب الإجماع وما يرويه الثلاثة، يمكن الأخذ بها على هذا المنهج، لا بوصفها وثائق تعبّدية، بل كقرائن لإثبات الوثوق ولو كانت حدسيّة[١].

أما الشيخ المامقاني، فبرهن على هذه النظرية تارةً بأنّ آية النبأ ألزمت بالتبيّن فيما يردنا من أخبار، والبحث الرجالي نحو تبيّن عقلائياً[٢]، وأخرى بأنّ الأدلّة دلّت على حجيّة قول أهل الخبرة مع إفادة الوثوق، وهذا من موارده[٣].

وبهذه الطريقة جمع المامقاني بين نظريّتي الحجية بملاك قول أهل الخبرة، والحجية بملاك الاطمئنان.

الملاحظات النقديّة على نظريّة الاطمئنان، وقفات وتعليقات

وفي سياق تحليل هذه النظريّة، لا يشكّ أحد ـ حسب الظاهر ـ في حجيّة قول الرجالي لو أفاد القطع أو الاطمئنان، فإذا حصل وأن أورث كان حجّةً؛ لحجيّة اليقين أو الاطمئنان.

لكنّ الكلام ليس في ذلك، وإنّما في وضع معيار عام يمكنه أن يدّعي أنّ قول الرجالي

---

(١) بحوث في مباني علم الرجال: ٧٦ ـ ٨٠.

(٢) تنقيح المقال ١: ١٧٥، ١٧٦ (حجري).

(٣) المصدر نفسه: ١٨٣.

يفيد القطع نوعاً أو غالباً، لا حصول حالة هنا أو هناك، فالكبرى ـ وهي حجيّة القطع أو الاطمئنان ـ تامة، إنما الكلام في الصغرى، فهل هي متوفّرة بحيث تسمح بقيامة علم الرجال الاطمئناني أو أنّ نهايتها لن تكون غير إغلاق باب هذا العلم، ودخولنا في نفق مظلم في التعامل مع النصوص الحديثيّة من وجهة نظر الرافضين لهذه النظريّة هنا؟

من هنا سجّل على هذه النظريّة مجموعة ملاحظات، أبرزها:

الملاحظة الأولى: ما ذكره بعض المعاصرين، من أنّ قول الرجالي عندما يحتفّ بالقرائن وتحيط به شواهد التأييد يمكنه أن يفيد اليقين أو الاطمئنان، لكنّ الكلام في أنّ قوله بما هو هو هل يعطي مثل ذلك؟!(١).

وقد ذكر بعضٌ آخر من المعاصرين أنّ حصول الاطمئنان من قول الرجالي نادرٌ جداً(٢)، كما ذكر الميرزا النائيني أنّ الاطمئنان هنا قليلٌ جداً(٣).

وهذا الإشكال يرجع في واقعه إلى تحديد القدرة العلميّة والقوّة الاحتماليّة في أقوال الرجاليّين، فما هي الإمكانيّة العلمية الموجودة في كلماتهم حتى إذا قرأناها حصل لنا العلم أو الاطمئنان؟

وسوف يأتي عند التعرّض لمناهج الرجاليّين وطرائق عملهم ما يتصل وثيقاً بهذا الموضوع، وخلاصته أنّ حصول الوثوق والاطمئنان من بعض كلماتهم أو ضمن بعض الشواهد أمرٌ منطقي، لكنّه لا يساوي كلّ مساحة علم الرجال، ولا أغلبيّتها الساحقة. كما أنّ قول الرجالي لوحده، لاسيما مع عدم التعدّد، لا يُنتج الوثوق في كثير من الأحيان.

وأمّا ما ذكره السيّد محمّد رضا السيستاني ـ بعد انتصاره لنظريّة الاطمئنان ـ بالقول: «إنّ الصحيح أنّ من لديه ممارسة طويلة وخبرة متراكمة ومتابعة دقيقة، يحصل له الاطمئنان في كثير من الحالات بصدور الخبر، وإن كان منفرداً، وبوثاقة الراوي وإن

(١) السيفي المازندراني، مقياس الرواة: ٩٥.

(٢) الإيرواني، دروس تمهيدية، مصدر سابق: ١٩٣.

(٣) راجع: أجود التقريرات ٢: ١٤٨.

انحصر الموثّق في شخصٍ واحد. نعم، من ليس له إلمامٌ واسع وخبرة تامّة فإنّه لا يحصل له الاطمئنان، ولكن لا عبرة بعدم حصول الاطمئنان لمثله»[١].

إنّ ما ذكره هو وجهة نظر شخصيّة نابعة عن تجربة شخصيّة لها ملابساتها وطريقتها، ولا يمكنه أن يعبّر بأنّ من لا يحصل له الاطمئنان فلا عبرة بحالته؛ لأنّ جمهور العلماء المسلمين عبر التاريخ نظنّ أنّه لا يحصل لهم اطمئنان بوثاقة الراوي بصرف توثيق رجاليّ واحد فقط، وسكوت الجميع عنه مع عدم وجود قرائن إضافيّة حسب الفرض، خاصّة وأنّه هو نفسه قد أقرّ ـ كما نقلنا عنه سابقاً ـ بأنّ جملة وافرة من نتائج الرجاليين اجتهاديّة حدسيّة[٢]. أعتقد أنّ هذا الاطمئنان غير واقعيّ بوصفه حالة غالبة أو كثيرة، ومن حقّنا أن نبحث عن مبرّراته الموضوعيّة لكي يتم تنبيهنا إليها. نعم مع وجود الشواهد والقرائن الأخرى يغدو الأمر ممكناً أكثر.

بل قد نستأنس بأنّ نفس بحوث الرجاليّين المتأخّرين في مدرك حجية قول الرجالي منذ ما يقرب من خمسة قرون، خير دليل على أنّ دعوى عدم الاطمئنان الغالبي معتدّ بها، وإلا لما أتعبوا أنفسهم في مثل هذا البحث، ولما احتاج صاحب المعالم ومن بعده للتفتيش عن مسلك الشهادة ومسلك حجية خبر الثقة ومسلك حجية الفتوى ومسلك الظنّ المطلق ومسلك الظنّ الخاص على الإجماع وغير ذلك، لوضوح حجيّة العلم والاطمئنان عند الجميع.

ومن هنا فإنّ جوابنا عن هذه الملاحظة أنّه إذا لم يقم دليل على حجية قول الرجالي غير العلم، فلا مفرّ من القبول بنتائج هذا الوضع، ودعوى الانسداد بعد ذلك في مجمل الدين سبق أن ناقشناها.

الملاحظة الثانية: إنّ هذا المنهج غير قابل للانضباط؛ وذلك لأنّ حصول اليقين

(١) قبسات من علم الرجال ١: ٢٠.

(٢) المصدر نفسه ١: ١٢.

والاطمئنان قضيّة تخضع لطبيعة الشخص وظروفه الشخصيّة، وإذا كان الأمر كذلك لم يعد يمكن أن يحتج أحدٌ على أحد بحيث يُلزمه بصحّة سندٍ هنا أو توثيق راوٍ هناك، وكذا العكس بضعف راوٍ هنا أو تضعيف سندٍ هناك. والقول بأنّ الجميع حصل لهم الاطمئنان من قول الرجالي، ولهذا احتجّوا على بعضهم، دعوى عهدتها على مدّعيها[1].

وهذه الملاحظة سليمةٌ من جهة، وغير سليمة من جهة ثانية؛ وذلك أنّه إذا توفّرت لنا نظريّة رجالية فيها قدرٌ من الضبط كان ذلك أكثر ضماناً لسلامة البحث الرجالي وبُعده عن الطابع المزاجي والاستنسابي، وهذه نقطة في محلّها؛ لأنها تسمح بإخضاع حجج الطرف الآخر لمحاكمة موضوعيّة، باعتبار وجود حَكَم يمكن الرجوع إليه، وتحويلها من أمرٍ ذاتي إلى أمرٍ موضوعي، وهذه نقطة تَقَدُّم في النظريّة الرجاليّة.

لكنّ القول بأنّ نظريّة الوثوق والاطمئنان لا تفيد؛ لابتلائها بالفوضى المذكورة، غير صحيح على إطلاقه، والسبب:

أ ـ إنّ بواعث اليقين والاطمئنان وإن كانت شخصيّةً في بعض الموارد، لكنّها ليست كذلك إطلاقاً في الكثير من الموارد؛ وذلك أنّ من يحصل له الاطمئنان يمكنه تحويل مبرّرات اطمئنانه إلى صياغة دليليّة موضوعيّة مكوّنة من العناصر والشواهد التي يرى أنّها دفعته إلى حالة الاطمئنان هذه، ومن ثم تصبح محاكمته معقولة؛ طبقاً للمبرّرات التي قدّمها، وهذه المبرّرات ليست مطلوبةً فقط لإثبات الاطمئنان للغير، بل لتحصيل الوثوق بموضوعيّة الاطمئنان الذي حصل للنفس أيضاً.

ب ـ إنّ بين أيدينا العديد من النماذج الشبيهة التي يقبلون فيها عادةً بمثل ذلك، فهم يحتجّون على بعضهم بالظهور، مع أنّ الظهور ذاتيّ عفوي طبعي في كثير من الأحيان، ومع ذلك يمكن تحويله من بُعده الذاتي إلى بُعد موضوعي، عبر تقديم المنبّهات الوجدانية التي تبعث الإحساس بالظهور عينه عند الطرف الآخر. ويحتجّون على بعضهم بالتواتر مع أنّه

---

(١) السوانح العاملية: ١٧٤.

أيضاً تلعب فيه عوامل ذاتيّة وموضوعيّة عديدة تختلف فيها أحوال السامعين للتواتر، كما بحثناه مفصّلاً في مباحث حجية السنّة في أصول الفقه، وذلك في كتابنا (حجيّة الحديث).

ج ـ إنّه عندما لا تثبت للرجاليّ حجيّة قول الرجاليّين من أيّ بابٍ آخر، ولا يبقى أمامه سوى العلم والاطمئنان، ويرى أنّ مساحة العلم أو الاطمئنان مفتوحة بشكل مقبول، كما أسلفنا بعض كلماتهم، فلماذا لا يلتزم بالحجيّة من هذا الباب؟! وسيكون مضطرّاً في هذه الحال للقبول بنظريّةٍ تعاني من هلاميّة قهريّة؛ فإنّ هذه الهلامية لا تبرّر إثبات النظريّات الأخرى التي لم تسلم أدلّتها.

وعليه، فهذه الملاحظة غير تامّة بهذه الطريقة في الجملة.

الملاحظة الثالثة: إن هذه النظريّة لا تقف في عرض سائر النظريّات، بل هي متداخلة معها؛ لأنّ الاطمئنان قد يحصل بشهادة البيّنة، وقد يحصل بشهادة الثقة الواحد، وقد يحصل بشهادة أهل الخبرة وهكذا، ومعه لا تصلح للامتياز عن غيرها، علماً أنّ ثبوت الحجيّة من باب الاطمئنان لا يعني عدم ثبوتها من باب آخر[1].

وهذا الإشكال ليس بواردٍ، بمعنى:

أ ـ إنّ هذا ليس تداخلاً بين النظريّات، بل هو تداخلٌ في مواردها، وهذا حاصل ليس مع هذه النظريّة فقط، وإنما مع غيرها أيضاً، فإذا قلنا بحجيّة قول الرجالي من باب حجية خبر الثقة، فإنّ هذا يشمل أيضاً الحجيّة لقول شهود البيّنة؛ وأيّ ضير في ذلك؟ فقد تتداخل النظريّات في مساحتها التطبيقيّة بالعموم والخصوص المطلق أو العموم والخصوص من وجه، كما فيما نحن فيه.

وبعبارة أخرى: التداخل الموردي أو التطبيقي لا يعني التداخل في البناء النظريّ بين هذه النظريّات، حتى يُعتبر إشكالاً علميّاً عليها أو كاشفاً عن خللٍ أو مفارقة فيها.

ب ـ إنّ القائل بالحجيّة من باب الاطمئنان يفترض عادةً أن يكون قد أسقط النظريّات

---

(١) المصدر نفسه: ١٧٤.

الأخَر، ولهذا عُرف بأنّه من القائلين بالحجيّة من باب الاطمئنان؛ وهذا شيء طبيعي، وإلا فلو كان يقول بالحجيّة من باب خبر الثقة لما نُسب إليه القول بالحجيّة من باب الاطمئنان؛ فالنظريّة قائمة في أساسها على بطلان سائر النظريّات البديلة، فلا محصّل للإشكال بأنّ هذه النظرية لا تنفي ما عداها، فإنّ هذا صادق على أغلب النظريّات في الباب من حيث الإمكان.

الملاحظة الرابعة: إنّ التقريب الذي ذكره الشيخ محمد سند، والمؤلّف من سبع مقدّمات إنّما يشكّل بياناً للنظريّة، ولكنّه لا يُقيم أدلّةً عليها؛ بمعنى أنّه يشرح لنا المدّعى من حيث منطلقاته ـ وهي حجيّة الوثوق لا الوثاقة ـ ومن حيث تأثيراته التي جاءت في أغلب النقاط اللاحقة على المقدّمة الأولى عنده، وهذا كلّه نوافق عليه، من حيث المبدأ، لكنه لم يبيّن لنا هل بُنية الوثائق الرجاليّة التي وصلتنا تعطي هذا الوثوق والاطمئنان أو لا؟

إنّ الأمثلة التي طرحها السند تركّزت على حيثيّات التضعيف؛ فإذا ضعّف النجاشيُّ شخصاً لأنّه قوّم رواياته فرأى فيها غلواً بنظره، وقد لا نراه نحن اليوم غلواً.. فإنّ من الممكن أيضاً أنّ النجاشي قد وثق؛ لأنّه رأى روايات الراوي الآخر سليمة نقيّة، فيما قد نراها نحن اليوم تقصيراً أو غلوّاً، فلماذا جرى التركيز على جوانب التضعيف؛ لخلخلتها، فيما تُركت جوانب التوثيق؟! وكيف عرف الشيخ سند أنّ وثائق الرجاليّين تفيد الوثوق حتى ادّعى انفتاح باب العلم الوجداني فيه؟ فإنّ هذه النقطة هي العنصر المركزي في الدعوى.

الذي يبدو لنا أنّ الخبرة الميدانية وكثرة حصول الوثوق لأصحاب هذه النظريّة هو ما دفعهم لطرحها، ولهذا لم نجد في كلامهم سوى محض الدعوى، لأنّ برهانها ليس قضيّة كلّية عقليّة أو نصّاً شرعياً ثابتاً من كتابٍ أو سنّة، وإنما تراكم خبرة عمليّة أوصلت إلى هذه القناعة، ونجد أنّ هذا حقٌّ طبيعي لهم.

وعليه نقول: إذا تركنا هذه الخبرة العمليّة، فهذه النظرية ـ لاسيما بشقّها الذي يدّعي الانفتاح الوجداني ـ مجرّد دعوى لم يُقَم عليها أيّ دليل، كما لاحظنا. وأما إذا أخذنا مخزون

تجربتنا العمليّة، فنحن نعتقد بأنّ مجال الوثوق مفتوح لكن إلى قدر، قد يقلّ عن قرابة نصف الوثائق الرجاليّة ـ وليس فقط التوثيقات ـ أو ما يزيد قليلاً، فهذه النظرية بهذا المعنى صحيحة، لكن بشرط جمع ما يزيد عن خصوص الكتب الرجاليّة الخمسة، بمراجعة مصادر الحديث والرجال والتاريخ عند المذاهب الإسلامية قاطبة، فهذا ما نعتقد أنه يحصّل لنا الوثوق بقدرٍ لا بأس به.

وبعبارة أخرى أكثر دقّةً: إنّ كبرى هذه النظريّة قائمة على دليل حجيّة العلم والاطمئنان من جهة، وإبطال أدلّة سائر النظريّات البديلة في الباب من جهة ثانية. أمّا الصغرى ـ أعني دعوى الانفتاح الوجداني ـ فهي مسألة تجربيّة خبرويّة، تختلف من شخص لآخر، تبعاً لمواقفه في داخل بحوث هذا العلم التطبيقيّة، ومن ثمّ فالحكم في تصحيح أيّ موقف حول نسبة الانفتاح ليس برهاناً كلّيّاً ولا دعوى عامّة غير مرفقة بدليل، ولا اتهاماً عشوائيّاً للغير بعبثيّة اطمئنانه أو عدم اطمئنانه، وإنّما هو عين التجربة العملية التي يقدّمها الباحث في ميدانيّات هذا العلم، بحيث يثبت من خلال نتائجها أنّ مساحة العلم والاطمئنان هي كذا وكذا عندي أو لا.

الملاحظة الخامسة: إنّ ما أفاده العلامة المامقاني من ربط نظريّة أهل الخبرة بما نحن فيه قد تقدّم الكلام فيه فلا نعيد، ونحن نوافقه في أنّ قول أهل الخبرة يجب أن يحصل منه الوثوق أيضاً، وأما الربط بالتبيّن فأمره واضح؛ فإنّه إذا لم يفد الاطمئنان، ولم تكن سائر النظريّات حجة فلا معنى للاستناد للآية؛ لعدم تحقّق غاية التبيّن، وإلا فلا حاجة للآية بعد ثبوت كبرى حجيّة القطع والاطمئنان.

نتيجة البحث في مستند حجيّة قول الرجاليّ

ونستنتج من تمام ما أسلفناه أنّ جميع النظريّات السابقة التي قدّمت لإثبات حجيّة قول الرجالي لم تسلم، والنظريّة الصحيحة في تخريج علم الرجال هي النظريّة السابعة والأخيرة القائمة على الوثوق والاطمئنان، دون أن يُمنع تأثير بعض النظريّات الأخرى في بعض

الموارد هنا أو هناك، كما شرحنا ذلك فيما سلف.

هذا كلّه في الكبرى، وبهذا يظهر أنّ علم الرجال تقوم قيمته المعرفيّة على حجيّة القطع وحجيّة الاطمئنان، لا غير، وسيترتّب على ذلك مجموعة نتائج، سوف نستعرضها بعد الحديث عن المعيقات الإنتاجيّة في علم الرجال، وهو بحث سيطلّ بنا على مجموعة إشكاليّات تفرض اعتبار علم الرجال علماً عقيماً غير منتج بشكل جادّ؛ نظراً لسلسلة من الإشكاليّات التي يعاني منها، ونجد هذا البحث ضروريّاً لتكملة موضوع الاعتبار المعرفي لعلم الرجال، حتى نخرج بنتيجة نهائيّة.

سؤال الجدوى

أو معيقات الإنتاجيّة في علم الرجال والسند

(الحاجة إلى علم الرجال)

تمهيد

ما يزال بحثنا في المحور الأوّل من الفصل الأوّل، وهو تحت عنوان: الاعتبار المعرفي لعلم الرجال، وقد تحدّثنا فيما مضى عن الأساس المعرفي الذي يقوم عليه هذا العلم، واستعرضنا سبع نظريّات لتفسير هذا الأساس، ورجّحنا منها النظريّة الأخيرة القائمة على مرجعيّة العلم والاطمئنان.

إلا أنّ هذا المقدار من البحث لا يعطي اعتباراً معرفيّاً لعلم الرجال إلا على مستوى النظريّة، أمّا على المستوى العملي فقد يدّعى أنّ النظريات السبع المتقدّمة لا تتمكّن من توفير قيمة معرفيّة لعلم الرجال على أرض الواقع، وإنّما هي مجرّد تخريجات نظريّة وأصوليّة افتراضيّة.

والسبب في ذلك أنّه توجد عدّة معيقات وإشكاليات أمام قدرة علم الرجال على إنتاج معطيات مفيدة وقادرة على إيصالنا إلى شيءٍ ما في مجال إثبات الصدور ونقد السند، وهذه الإشكاليّات بعضها يلحق مجموع النظريات السابقة، وبعضها الآخر يلحق بعضها أو واحدةً منها، وسوف نستعرضها بالترتيب إن شاء الله تعالى، ضمن البحوث الآتيّة.

١. إشكاليّة الحسيّة والحدسيّة والإرسال والإسناد

تفيد هذه الإشكالية أنّ الرجاليّين لم يعتمدوا على الحسّ في النتائج التي توصّلوا إليها، بل كان اعتمادهم على الحدس؛ ولو كان عن حسّ كان مرسلاً؛ لهذا لا قيمة لإخباراتهم، فإذا كان علم الرجال برمّته يرجع إلى تلك الإخبارات التي قدّمها قدماء علماء هذا الفنّ،

وكانت إخباراتهم غير حجّة ولا ذات قيمة؛ فإنّ معنى ذلك أنّ علم الرجال كلّه لن تكون له قيمة أساساً إلا استثناءً في هذا المورد أو ذاك؛ لأنّه لن ينتج معرفةً علميّة (العلمي فضلاً عن العلم) في مجاله[1].

وهذه الإشكاليّة هي ما استعرضناه بالتفصيل عند الحديث عن النظريّة السادسة من نظريّات حجيّة قول الرجالي؛ وقلنا: إنها واردة على تلك النظريّة، ولا ترتفع بما سُمّي بأصالة الحسيّة، أو بما يعوّض عن الإرسال.

نعم، هذه الإشكاليّة ترد على هذه النظريّة، وليس على سائر النظريات المتقدّمة؛ فلا ترد على مسلك الرجوع إلى أهل الخبرة، ولا على مسلك الوثوق الإطمئناني، ولا على مسلك الظنّ الانسدادي، ولا على مسلك حجيّة الفتوى، ولا على مسلك الظنّ على الإجماع. نعم ترد على نظريّة حجيّة الشهادة، وقد فصّلنا الكلام في ذلك، فليراجع.

وحيث إننا نبني على النظريّة السابعة (مسلك العلم والاطمئنان) هناك، فلا تنسف هذه الإشكاليّة الأساس المعرفي لعلم الرجال بناءً عليه، ما لم تقدّم إضافات أُخَر بأن يدّعى أنّ شهادات مرسلة من هذا النوع لا يحصل منها ـ نوعاً ـ الوثوقُ والاطمئنان.

٢. إشكاليّة ظنيّة المعطيات الرجاليّة

يُقصد بهذه الإشكاليّة التي سجّلها بعض المعاصرين المنتقدين لمنهج نقد السند في إثبات النصوص الحديثية، أنّ علم الرجال غاية ما يقدّم لنا منهج إثباتٍ ظنّي لا يضمن إثبات صدور الروايات؛ وذلك أنّ غاية ما فيه حصول الظنّ بوثاقة الرواة، وحتى لو حصل العلم بوثاقتهم، فإنّ هذه الوثاقة لا تكفي لضمان صدور الرواية؛ لاحتمال وقوع الراوي الثقة في النسيان أو عدم الضبط أو خلطه بين الأحاديث أو نقله بالمعنى بحيث تلتبس بعض النقاط عليه، أو وقوع خطأ من النسّاخ، أو حصول الوضع على الثقات

(١) انظر ـ على سبيل المثال ـ: أحمد كاظم الأكوش، علم الرجال الشيعي وأثره في تمزيق حديث أهل البيت: ١٨٣ ـ ٢٣٠.

أنفسهم، أو غير ذلك.

على الخطّ الآخر؛ إثبات الضعف السندي القائم على معطيات علم الرجال، لا يُثبت عدم صدور الرواية؛ لأنّ الكذاب قد يصدق، مع احتمال وقوع خطأ في تقويم الرواة من قبل الرجاليّين القدامى.

وبهذه الطريقة لا يكون علم الرجال إلا علماً ظنيّاً لا يوصل إلى معطيات يُركن إليها، فماذا يُريد أن يُنتج لنا؟! وما هي نتائجه التي يمكن توظيفها في خدمة الحديث الشريف؟! وهذا كلّه يفرض التخلّي عن المنهج السندي لصالح منهج نقد المتن في مجال إثبات النصوص[1].

وقد يُجاب عن هذه الإشكاليّة:

أوّلاً: فليكن المنهج ظنّياً، لكنّه ظنّ معتبر، على مثل النظرية الأولى (الشهادة) والسادسة (خبر الواحد) وغيرهما كالظنّ الانسدادي أو الفتوى أو قول أهل الخبرة مع عدم شرطه بالوثوق؛ فإذا قام الدليل القطعي على حجيّة هذا الظنّ، فلا يمكن تسجيل هذا الإشكال على أنصار القائلين بالحجيّة المذكورة. وإذا كان هناك إصرار فليكن الإشكال على النظريّات الأصوليّة المشرعِنة لحجيّة الظنّ الخاصّ أو العام.

نعم، على النظريّة التي اخترناها، يكون مجال الظنّ الحجّة القائم على بعض النظريّات الأخرى هنا محدوداً لو قبلنا بمبانيها الأصوليّة.

ثانياً: كان الأفضل أن يفصّل المستشكل في إعاقة علم الرجال عن تحصيل اليقين أو الاطمئنان، لا أن يفرض ذلك أمراً مسلّماً؛ لأنّ المفروض أنّ هذه هي نقطة الإشكاليّة في المقام، فكأنّه أخذ مسلك حجيّة خبر الواحد بوصفه المسلك الوحيد في تبرير علم الرجال، ثم شاد إشكاله عليه.

---

(١) راجع ـ على سبيل المثال ـ: علي حسن مطر الهاشمي، منهج نقد السند في تصحيح الروايات وتضعيفها: ٧١ ـ ٧٢.

ثالثاً: قد ذكرنا في محلّه[1] أنّ معيارية المتن لا تحسم ـ على مستوى القاعدة ـ حيثية الصدور في الحديث، نعم لها القدرة على حسم حيثية عدم الصدور، فلو كان المتن مخالفاً للقرآن لأمكن لقانون معياريّة المتن أن يُسقط الرواية عن الاعتبار، لكنّ مجرّد عدم معارضتها للقرآن، أو وجود مناخها في القرآن لا يعني أنها قد صدرت، فإذا أراد المستشكل هنا أن يقدّم منهج معياريّة المتن على السند بحجّة أنّ الأوّل يقيني والثاني ظني، كما يظهر من أعماله، فهذا لن يسلم له، بل ستكون نسبة الظنيّة في المجال المتني أكثر أو مساوية لما هو حاصل في مجال السند، فسيرد عليه الإشكال الذي أورده على منهج نقد السند، وإن انتقد السند بدون وضع بديل، كان انسدادياً ـ على المشهور وعلى مبناه ـ الأمر الذي سيحيجه مجدداً إلى الظنّ، وهو ما سيفي به له علم الرجال.

وما يضاعف من الأزمة هنا أنّ منهج معياريّة المتن ينتمي إلى قرائن المضمون في تصحيح الأخبار، وقرائن المضمون ـ على ما بحثناه في كتاب حجيّة الحديث[2] ـ أضعف في إفادة العلم بالصدور من قرائن الصدور التي هي محلّ نقاش أيضاً، وهذا يعني أنّ منهج نقد المتن غير قادر على الارتفاع بنا نحو اليقين العام بالصدور كما يدّعي.

رابعاً: مشكلة العديد من الدارسين في مجال نقد السند والمتن، أنّهم يشعرون أنّهم مضطرّون إما إلى تبنّي السند أو المتن، مع أنه يمكن الجمع بينهما، ليكون هذا الجمع هو القادر على تحصيل اطمئنان قويّ في النفس، فإذا كان السند لا يكفي والمتن كذلك، إلا أنّ ضمّهما إلى بعضهما وإعمال معاييرهما على الرواية قد يقوّي حالة الوثوق حينئذٍ. ومن ثمّ فالاشتغال الرجالي تبقى له جدوائيّته المعرفيّة في هذا المضمار، حيث يقع في صراط مراكمة المعطيات التي سيساعد مجموعها في تحصيل الوثوق بصدور ولو بعض الأخبار.

وعليه، فهذه الإشكاليّة كلّية، والمهم النظر الميداني في قدرة علم الرجال على إرفادنا بما

(١) انظر: حيدر حبّ الله، الحديث الشريف، حدود المرجعيّة ودوائر الاحتجاج ١: ٤٨٩ ـ ٤٩١.
(٢) انظر: حيدر حب الله، حجيّة الحديث: ١٠٨ ـ ١٢٥.

يحصّل الوثوق بصدور الروايات أو لا؟ ولو مع ضمّ مناهج أخرى أيضاً، مثل نقد المتن.

٣ـ إشكاليّة عدم إنتاج الحديث الصحيح

طرح هذه الإشكاليّة الحرُّ العاملي في خاتمة الوسائل، وحاصلها: إنّ الحديث الصحيح في اصطلاح أنصار التقسيم الرباعي للحديث هو الذي يكون كلّ رواته عدولاً من الإماميّة ضابطين، يتصل بعضهم ببعض وصولاً إلى النبي أو الإمام دون إرسال، وهذا ما يستدعي عدم ثبوت أيّ حديث صحيح إلا نادراً ـ ربما ـ لأنّ كتب الرجال تفيد وثاقة الراوي، والوثاقة لا تساوق العدالة، وقلّما يشهدون بالعدالة، ولو شهدوا فقلّما نحصل منهم على ما يفيد إماميّة الراوي، لو غايرنا العدالة عن الاعتقاد؛ لأنّ كثيراً من المتعرَّض لهم في كتب الرجال هم من غير الإماميّة، كأهل السنّة، والفطحيّة، والغلاة، والواقفيّة، وأمثالهم.

هذا كلّه، فضلاً عن شرط الضبط المأخوذ في الراوي، والذي قلّما تعرّضوا له أيضاً في كتب الرجال الإماميّة. فبعد هذا هل يمكن لعلم الرجال أن يُنتج لنا حديثاً صحيحاً باصطلاح المتأخّرين؟![1].

وهذه الإشكاليّة يمكن الجواب عنها:

أوّلاً: لقد توصّلنا في علم أصول الفقه ـ وعليه أكثر المتأخّرين ـ إلى أنّه بناء على حجيّة الخبر الظنّي، تثبت الحجيّة لكلّ من الخبر الصحيح والخبر الموثق، وعلى المعروف بينهم: الخبر الحسن أيضاً؛ وإن ناقشنا في حجيّة الخبر الحسن إذا لم يرجع المدح إلى توثيق.

وهذا معناه أنّه يكفي أن يُثبت علم الرجال ـ على نظرية حجية الخبر الظني ـ وثاقة الراوي، ولو لم يُثبت عدالته ومذهبه؛ وهذا جوابٌ مبنائي يمكننا تسجيله اليوم. ولا يعني عبثيّة إشكال الحرّ العاملي؛ لأنّ العاملي كان نظره للمدارس الأصوليّة السابقة عليه، وهي

---

(١) انظر: تفصيل وسائل الشيعة ٣٠: ٢٦٠ ـ ٢٦١؛ والملا علي كني، توضيح المقال: ٤٥ ـ ٤٦؛ وراجع: الاسترآبادي، الفوائد المدنية: ٣٧٥.

مدارس العلامة الحلّي، وصاحبي المعالم والمدارك، وهم كانوا في كثير من الأحيان يتوقّفون عند هذه الخصوصيّات التي ذكرها.

وهكذا الحال على نظريّتنا في الأخبار، فإنّه ليس المهم لا عدالة الراوي ولا إماميّته، بل المهم وثاقته أو الوثوق بقوله، وكلّما توفّرت لدينا خصائص أكثر إيجابيّةً ساعدنا ذلك على تحصيل الاطمئنان.

مديات دلالة الترجمة أو كلمة (ثقة) على مذهب الراوي

ثانياً: ما ذكره بعض العلماء، من أنّنا يمكن أن نُثبت الإماميّة والوثاقة بالكثير من القرائن، كالوكالة في الجملة. بل إنّ بعض علماء الرجال التزم أن لا يُترجم إلا الإماميّين، وأما الضبط فنتمسّك بأصالة الضبط العقلائيّة؛ لأنّ العقلاء ما لم يثبت لهم عدم ضبط الناقل لا يتوقّفون في خبره لمجرّد احتمال عدم ضبطه[1]. كما أنّ الأصل في تعبير الثقة هو العدالة والإماميّة؛ لأنّه هو الشائع في كلماتهم[2].

وهذا الكلام جيّدٌ في الجملة، لكنّه من الصعب أن يُلغي إشكاليّة المحدّث العاملي؛ وذلك أنّ الرجاليّين الذين تعهّدوا بأن لا يذكروا غير الإماميّة ـ لو ثبت ذلك ـ قد نقضوا عهدهم في عشرات المواضع، فكيف نثق بأنّهم لم يلاحظوا سوى الإماميّين؟!

يضاف إلى ذلك أنّ النجاشي ذكر في مقدّمة رجاله أنّه سيذكر المصنّفين من أصحابنا[3]، وهذه الكلمة قد توحي بأنّ مراده الإماميّة؛ لكن لا يُحرز أنّ هذه الكلمة يراد منها خصوص الإماميّة، بل قد يراد منها مطلق الشيعة، ولهذا نجد الشيخ الطوسي في مقدّمة الفهرست يقول: «لأنّ كثيراً من مصنّفي أصحابنا وأصحاب الأصول ينتحلون المذاهب

---

(١) السوانح العامليّة: ١٦٢.

(٢) انظر: البهبهاني، الفوائد الرجاليّة: ١٨؛ وتعليقة على منهج المقال: ١١ ـ ١٢؛ والطباطبائي، مفاتيح الأصول: ٣٧٦.

(٣) رجال النجاشي: ٣.

الفاسدة، وإن كانت كتبهم معتمدة»[١]، وهذا يدلّ على صحّة إطلاق وصف (أصحابنا) على غير الإماميّة من الشيعة.

وقد صرّح الشيخ الطوسي في مقدّمة رجاله قائلاً: «ولم أجد لأصحابنا كتاباً جامعاً في هذا المعنى، إلا مختصرات قد ذكر كلّ إنسان طرفاً منها، إلا ما ذكره ابن عقدة من رجال الصادق..»[٢]، ألا ترى كيف استثنى من عنوان (أصحابنا) ابنَ عقدة الزيدي مما ظاهره الاستثناء المتصل؟ بل قد ذكر الطوسي في الفهرست أنه يتعهّد بأن يبيّن حال كلّ شخص يترجم له، وهل هو موافق للحقّ أو هو مخالف له[٣]، وهذا معناه أنّه لو كان الأصل عنده ترجمة الإماميّة، لقال بأنه يبيّن اعتقاد المخالفين فقط؛ لأنّ الباقي يبقى ضمن الأصل بلا حاجة إلى بيانه. كما أنّ الكشي لا يذكر شيئاً في المقدّمة حتى يُعتبر كلّ اسم يذكره بمثابة إعلان للإماميّة، مع ذكره الكثير من الغلاة والواقفيّة والفطحيّة وغيرهم؛ وهكذا الحال في مقدّمة الشيخ الطوسي في رجاله؛ فإنّه يُطلق بأنه سيذكر الرواة دون أن يتعهّد بمذهبهم، فأيّ أصل يُرجع إليه يؤكّد إماميّة الرواة إذا لم يصرّحوا أو يدلّوا على ذلك هنا وهناك في ترجمة ذلك الشخص أو خارجها؟!

وأما ما ذكره بعضهم من أنّ النجاشي ديدنه ذكر مذهب الراوي، فإذا لم يذكره، وقال عنه: ثقة، عنى ذلك أنّه إمامي[٤]، فهو غريب حقاً، فقد تعرّض النجاشي لمن هو إمامي ونصّ على إماميّته، كما تعرّض لغيره ونصّ عليه، وأين أعلن النجاشي القاعدة المزعومة؟! وأيّ ملازمة بين التوثيق وإعلان صحّة المذهب، مع أنّه وثق أشخاصاً نصّ بنفسه على ضعفهم مذهبياً، مثل عبد الله بن جَبَلَة الذي وثقه، ثم ذكر أنّه واقفيّ، ثم وصفه بأنّه فقيه

(١) الفهرست: ٣٢.

(٢) رجال الطوسي: ١٧.

(٣) الفهرست: ٣٢.

(٤) انظر: حسن الصدر، نهاية الدراية: ٣٨٧ ـ ٣٨٨.

ثقة مشهور[١]؛ والحسن بن محمد بن سماعة الذي وصفه بأنّه من شيوخ الواقفة ومع ذلك قال عنه بأنّه فقيه ثقة[٢]؛ والحسين بن علوان الكلبي الذي وثقه رغم قوله عنه بأنّه عامي[٣]، وعبادة بن زياد الذي عبّر عنه بأنّه ثقة زيدي[٤]، ويحيى بن سالم الذي قال عنه بأنّه كوفي زيدي ثقة[٥]، وأصرم بن حوشب البجلّي الذي وصفه بأنّه عاميّ ثقة[٦].

وعلى هذا المنوال في كتب الرجال ما ورد في عبد الله بن بكير[٧]، ويحيى بن سعيد القطان[٨]، والحسن بن فضال[٩]، وإسحاق بن عمار[١٠]، وأحمد بن محمّد بن سعيد[١١]، وغيرهم.

بل نجد النجاشي في بعض الموارد نصّ على التوثيق بجملة: كان ثقة ثقة عيناً، ومع ذلك صرّح بكون الراوي غير إمامي، كما في مثل عبد الكريم بن عمرو الخثعمي الذي نصّ النجاشي ـ بعد توثيقه المؤكّد له ـ على أنّه من الواقفة[١٢]. ومثله ما ذكره في ترجمة عبد الملك بن هارون بن عنترة الشيباني، حيث وصفه بالثقة العين، ثم قال بأنّه لم يكن متحقّقاً بأمرنا[١٣]. وهذا الذي نقوله له شواهد كثيرة جداً في كتب الرجال عند أهل السنّة أيضاً.

---

(١) رجال النجاشي: ٢١٦.

(٢) المصدر نفسه: ٤٠.

(٣) المصدر نفسه: ٥٢.

(٤) المصدر نفسه: ٣٠٤.

(٥) المصدر نفسه: ٤٤٤.

(٦) المصدر نفسه: ١٠٧.

(٧) الطوسي، الفهرست: ١٧٣.

(٨) رجال النجاشي: ٤٤٣.

(٩) الطوسي، الفهرست: ٩٧ ـ ٩٨.

(١٠) المصدر نفسه: ٥٤.

(١١) رجال النجاشي: ٩٤.

(١٢) المصدر نفسه: ٢٤٥.

(١٣) المصدر نفسه: ٢٤٠.

والقول بأنّه في هذه الحال يكون ذكر مذهبهم قرينة على إرادته مجرّد التحرّز عن الكذب من كلمة «ثقة»؛ لوجود القرينة[١]، تأوّلٌ كبير لا شاهد عليه، بل يأباه الفهم العرفي في فهم الكلمات وليس مقتَضَياً من اللغة ومعانيها. بل قد يشهد لما نقول أنّ النجاشي ترجم لعمار بن موسى الساباطي الذي لا شكّ في فطحيّته ولم يشر لمذهبه، ومع ذلك وثّقه[٢].

أضف إلى ذلك أنّه لا أصل في كلامهم على إثبات العدالة، ومجرّد قول كلمة (ثقة) لا يدل على التعديل، كما سوف نبيّن قريباً عند مناقشتنا لكلام العلامة المامقاني، إن شاء الله تعالى.

وقفة نقديّة مع أصالة الضبط العقلائيّة

وأما الحديث عن أصالة الضبط العقلائية، التي كان ألمح إليها أيضاً المامقاني[٣]، فهي من الأصول التي خلطوا فيها ـ كالعادة ـ بين حالات الشك الحقيقي وحالات محض الشك التي ينفي العقلاء فيها الشكّ لمرجعيّة الاطمئنان في حياتهم، فلأنهم لا يلتفتون إلى محض الاحتمال والشك الافتراضي، لا يأخذون به، لا لأنّ هناك أصلاً عندهم اسمه أصالة الضبط. أمّا لو أنّ شخصاً عرفوا بأنه ليس بضابط في نصف أحاديثه أو ثلث أحاديثه بعد الاختبار، فإذا أخبرهم بحديث هل يُجرون أصلاً يرفع احتمال عدم ضبطه أو يتريّثون ويتبيّنون تبعاً لاهتمامهم بموضوع الخبر؟

وعليه، فلا يوجد أصل عقلائي في حالات الشك الحقيقي اسمه أصالة الضبط في الراوي، بل نحن نعرف أنّ الأصول العقلائيّة ليست تعبديّات، بل هي ذات كاشفيّة، وتقوم أساساً على هذا العنصر الكشفي، فالثقة خبره يفيد الظنّ؛ لأنّ إخبارات الثقات أغلبها صادق، أما هنا فهل هناك حالة غالبة في الثقات (بمعنى الصادقين) أن يكون

---

(١) المامقاني، مقباس الهداية ٢: ١٥٦ ـ ١٥٧؛ وانظر: الفضلي، أصول الحديث: ١١٥.

(٢) رجال النجاشي: ٢٩٠.

(٣) مقباس الهداية ٢: ١٤٨، ١٥٠.

ضابطين ـ مع الاحتفاظ بأمانتهم ووثاقتهم ـ بحيث لا يشذّ عنهم شيء ولا يسهون ولا ينسون جزيئاً ما هنا أو هناك في الخبر، حتى أجعل الأصل في الثقة أن يكون ضابطاً فضلاً عن جعل الأصل في الراوي أن يكون كذلك؟! هذا إذا لم ندّعِ أصالة النسيان في الناقلين؛ لغلبة نسيانهم تفصيلاً هنا أو هناك في نقلهم للنصوص أو الحوادث عموماً.

هذا كلّه في الكبرى، وقد تبيّن عدم صحّتها، أمّا الصغرى هنا فلا بأس بها، بمعنى أنّ الكثير من الرواة الثقات احتمال سهوهم صرف احتمال، وفي مثله يعمل العقلاء باطمئنانهم، نعم لو واجهنا راوياً أو حالةً أثرنا فيها احتمال عدم الضبط وكانت لنا معطيات لصالح هذا الاحتمال، فمن الصعب الأخذ بروايته حينئذٍ.

في مديات دلالة لفظ (ثقة) في كلمات الرجاليّين على التعديل

ثالثاً: ما ذكره العلامة المامقاني ـ وإن لم يكن بصدد الردّ على الحر العاملي ـ من أنّ كلمة «ثقة» عندما يشهد بها الرجالي تدلّ ـ بحكم اللغة ـ على صفة مشبّهة تكشف عن دوام الحال والاستمرار، وتفيد الائتمان والوثوق، فتنفي الكذب؛ لعدم إمكان الوثوق معه، كما تنفي السهو والنسيان وقلّة الضبط؛ لأنّ هذا الشخص لا يقال له: ثقة، بل يمكن أن تفيد العدالة؛ لأنّ العادة تقتضي عدم الوثوق بشارب الخمر ومرتكب الفجور، بل قد اتفق الكلّ على إثبات العدالة بهذا اللفظ، وهذا معناه أنّه كلّما أُطلقت كلمة «ثقة» دون بيان فساد المذهب، كشفت عن التزكية التي يترتّب عليها التصحيح بالاصطلاح المتأخّر، وقد شهد جماعة بذلك، بل قد ذكر أن السرّ في العدول من كلمة «عدل» إلى كلمة «ثقة» أنّ كلمة ثقة تفيد الضبط؛ لأنّ العدالة قد تجتمع مع عدم الضبط؛ لهذا تكون كلمة «ثقة» أقوى في التزكية من كلمة «عدل».

ويشهد لذلك أنهم مع اشتراطهم الضبط في الراوي، يأخذون بروايته مع الشهادة له بكلمة «ثقة»، وهذا معناه أنه يفهمون من الوثاقة الضبط أيضاً.

يضاف إلى ذلك أنّ ذكرهم كلمة «ثقة» دون بيان عدالته أو فسقه شاهد عدالته، إمّا

لغلبة استعمال الثقة في العدل فينصرف إليه، أو لأنّ عدم ذكر الفسق معناه العدالة؛ لبُعد عدم اطّلاعهم على حاله، أو لغلبة كون الصادق المتحرّز عن الكذب عادلاً فيلحق المشكوك بالغالب، أو لأنّ طريقة المتأخّرين الأخذ بكلمة «ثقة» في فهم العدالة، أو لأنّهم يصرّحون بالتوثيق ليُعمل بخبره، والعمل بالخبر لا يكون إلا مع العدالة. وكذا على الخطّ المذهبي حيث يقال: إنّ الظاهر من الرواة التشيّع، والظاهر من الشيعة حُسن العقيدة(١).

ونجد بعض المواقف التي تدعم هذا التفسير لكلمة «ثقة» بما يشمل الإمامي العادل الضابط، فنرى الشهيد الثاني يفسّر إحدى الروايات ويقول: «والظاهر أنّ المراد بالثقة العدل؛ لأنّه الثقة شرعاً»(٢)، ويذكر السيد كاظم اليزدي أنّ الثقة أعمّ من العدل، لكنّه في اصطلاح أهل الرجال مساوقٌ للعدل(٣)، ويحتمل المجدّد الشيرازي أن يكون المراد بالثقة في الأخبار العدل(٤).

وقد يناقش هذا الكلام كلّه:

أ ـ إنّ ما ذُكر من شمول وصف «ثقة» لكلّ متحرّز عن الكذب ضابط يُركن إلى حديثه يمكن القبول به؛ لمساعدة العرف واللغة عليه؛ لعدم الأمن ولا الوثوق ولا الاستحكام في خبر غير الضابط.

أمّا إثبات العدالة؛ لأنّ العادة قائمة على عدم الوثوق بفاعل المعاصي، ففيه نظر؛ لأنّ الوثوق بالنقل لا علاقة له بالضرورة بالعدالة، حيث كثيراً جداً ما نثق بمن ليس بعادل فقهيّاً على مستوى إخباراته، وليس بالضرورة على سائر المستويات، فدعوى جريان العادة في عدم حصول الوثوق من الصادق غير العادل، دعوى يناقضها الوجدان، وفيها ربطٌ بين الأمور الشرعيّة والأمور العقلائيّة بلا دليل؛ فإنّ الصدق والكذب شؤون عقلائيّة ينظر

(١) راجع: المصدر نفسه ٢: ١٤٦ ـ ١٦٢.
(٢) مسالك الأفهام ٣: ٣٨٧، و٤: ٣٦؛ وأيضاً: الرعاية لحال البداية: ٢٢٤.
(٣) اليزدي، العروة الوثقى ٦: ١٤٦.
(٤) تقريرات المجدّد الشيرازي ١: ١٦٩.

إليها العقلاء بصرف النظر عن الدين، وليس مثل العدالة والفسق. نعم العادل ثقة، بمعنى أنّه لا يكذب، وهذا واضح.

ب ـ إنّ دعوى اتفاق الكلّ على فهم العدل الإمامي من كلمة «ثقة» غير واضحة؛ لأنّ الظاهر أنّ المراد بالكلّ هم المتأخّرون، وإلا فأين ذكروا في علم الرجال أنّ المراد بالثقة العادلَ، قبل زمن المحقّق الحلي والعلامة الحلي، لو سلّمنا حصول هذا الاتفاق بعد ذلك؟ وفهمهم ليس بحجّة علينا، وإنّما المرجع اللغة والعرف والقرائن المأخوذة من كلمات الشهود أنفسهم، أي علماء الرجال.

بل لا يبعد أنّ هذا الاتفاق جاء من طرف أنصار التقسيم الرباعي للحديث ليحلّوا بذلك روح الإشكاليّة التي كانت تسكنهم حتّى صرّح بها الحرّ العاملي، فلعلّ ذلك كان محاولةً استقرّوا عليها لحماية الحديث وفقاً لمناهجهم. وإلا فالعبرة بالمتقدّمين هنا دون فهم أصحاب المدرسة الجديدة.

بل يمكن المناقشة حتى في استقرار هذا التفسير عند المتأخّرين بما يشمل المذهب والاعتقاد في كلمة ثقة، ونستشهد لذلك بما ذكره الكرباسي والكلباسي والسيد حسن الصدر وغيرهم، من أنّهم ـ عنيت المتأخّرين ـ إذا قال النجاشي: فلان ثقة، وقال الطوسي: فلان فطحي، لا يوقعون التعارض بين كلاميهما[1]، فهذا يدلّ على ارتكاز عدم ارتباط التوثيق بالمذهبيّة والطائفيّة التي يأخذها كثيرون في العدالة.

إذن، فالمهم هو دلالة هذا التعبير عند المتقدّمين وأصحاب الشهادات أنفسهم.

ج ـ إنّ الحديث عن غلبة استعمال الثقة في العدل فينصرف إليه، أمرٌ غير واضح، فأين هذه الغلبة في لغة العرب أو في عُرف المتشرّعة اليوم؟ وأظنّ أنّ هذه الغلبة جاءت من داخل مناخ مدرسة التقسيم الرباعي التي توهّمت أنّ هناك غلبة، مع أنّ الناس تقول: فلان

---

(١) حسن الصدر، نهاية الدراية: ٣٨٩ ـ ٣٩٠؛ وإكليل المنهج في تحقيق المطلب: ٥٢ ـ ٥٣؛ وانظر: الكلباسي، الرسائل الرجالية ١: ٨٨.

ثقة، أي مؤتمن، ولا نظر لهم إلى العدالة، فهذه دعوى ننكرها وتحتاج إلى دليل.

وكذلك الحال في الحديث عن بُعد عدم اطّلاعهم على أحوال الراوي الأخرى، فعندما لا يذكرون فسقه يدلّ ذلك على عدالته، فهذا الكلام أيضاً غير واضح؛ فإنّ المتقدّمين لم يكونوا مترجمين لكلّ حال الراوي حتى يكون سكوتهم عن شيء دليلُ أنّهم يريدون العكس، فهدفهم في الغالب كان ذكر المصنِّفين والمصنّفات، وبيان ما شابه ذلك، ولم يكن هدفهم الحديث عن تفاصيل أحوال الرواة، لهذا لم نشاهدهم يذكرون الصفات الأخلاقيّة السلبية في الراوي الضعيف في الحديث، ولا يفصّلون في هذه الأمور؛ لأنها ليست هدفهم من كتبهم التي هي إما كتب طبقات كرجالي: البرقي والطوسي، أو كتب فهارس كرجال النجاشي وفهرست الطوسي، أو عرض روايات كرجال الكشي، فمن أين نعرف أنّ سكوتهم دليل تعديل؟!

ثم ما المانع من عدم اطّلاعهم على الأحوال الشرعيّة والأخلاقيّة أو اطّلاعهم بمقدار يسير، وما يدرينا ما هي نوعيّة الكتب التي وصلتهم واعتمدوا عليها، فلعلّها لم تكن تهتم بهذه الجوانب، وليس لديها ثقافة تتبّع العثرات الشرعيّة والأخلاقيّة.. فكلّ هذا الكلام يحتاج إلى دليل.

وأبعد من ذلك غلبة عدالة المتحرّز عن الكذب، ولست أدري من أين جاءت هذه الغلبة؟ فهل المتحرّزون عن الكذب يغلب فيهم التشيّع بناءً على إدخال المذهبيّة في العدالة؟ وهل لا يكون الإنسان صادقاً في حديثه إلا إذا كان متديّناً متشرّعاً تقيّاً في الغالب؟ نعم العدالة تستبطن الصدق، لكنّ هذا لا يعني الغلبة العكسيّة، فهذه دعوى بلا دليل.

د ـ إنّ القول بأنهم يصرّحون بالتوثيق ليُعمل بخبر الراوي، ومن شروط ذلك أن يكون الراوي إمامياً عادلاً، إنما يصحّ لو أحرزنا أنّ المتقدّمين كانوا يأخذون شرط الإماميّة والعدالة في الأخذ بالخبر، مع أنّ ذلك غير صحيح، فقد كانوا يعملون بالخبر الذي يرويه الثقة ويثقون به، ولهذا نصّوا ـ كما في عدّة الأصول للطوسي ـ على عمل الطائفة بروايات

أهل السنّة وبني فضال وغيرهم، فمجرّد أنهم وثّقوا لا يبرّر تحميل عقيدة المتأخّرين أو قلّة قليلة من المتقدّمين على البقيّة.

هـ ـ لم يتضح الوجه في دعوى أنّ الظاهر من الرواة الشيعة حُسن العقيدة، فإذا قصد ما تقدّم سابقاً من أنّ ظاهر حال الرجاليّين القدامى أنّهم يترجمون الإماميّة فقط، فقد ناقشنا فيه، وأنّه لا يوجد أصل أو ظهور في المقام، نعم ظاهرهم ترجمة الشيعة، كما تفيد بعض كتبهم، مثل رجال النجاشي وفهرست الطوسي، دون سائر الكتب الرجالية القديمة، وربما يكون قصدهم ترجمة الإماميّين لكنهم اضطرّوا لترجمة البقيّة لاختلاطهم بالإماميّة جداً، أو لروايتهم عن الأئمة وما شابه ذلك، كما يفهم من بعض تعبيراتهم، كتعبير الشيخ الطوسي في الفهرست في ترجمة أحمد بن محمد بن سعيد[1]. فإنّ اعتذاره هنا يمكن أن يريد به حالة خاصّة؛ لكنّ كثرة ترجمته لغير الإماميّة يفيد أنّه تخلّى تماماً عن هذا التعهّد عمليّاً، ولعلّ الزيديّة تختلف عن سائر مذاهب الشيعة الأخرى التي تفترق عن بعضها بعد الإمام الصادق، بحيث جعلها خارجة عن عنوان أصحابنا، أو أنّه ترجم ابن سعيد في البداية فأدخله وبرّر ذلك، ثم بدا له أن يدخل غيره من عموم الشيعة ولو غير الإماميّة، فتأمّل. وعبارة (أصحابنا) في ترجمة ابن سعيد تصلح لتخصيص التعبير بالإماميّة لولا هذه القرائن.

وأما أنّ إطلاق وصف الشيعي يغلب فيه الإماميّة، فهذا أمرٌ يخضع للمناقشة، كما يقول الشيخ محمد رضا المامقاني[2]، ذلك أنّه غير محرز، بل قد يُدّعى أنّ الإمامية كانوا الأقليّة في القرون الهجريّة الخمسة الأولى، وأنّ أغلب الشيعة كانوا من الزيدية والاسماعيليّة والواقفيّة والفطحية والغلاة بمذاهبهم، وهم كانوا أصحاب الدول والقوّة والنفوذ، وأنّ المذهب الإمامي شهد ظهوراً أوضح في القرن الخامس، ثم في القرن الثامن، إلى أن صارت

(١) الفهرست: ٧٣.

(٢) انظر: مقباس الهداية ٢: ١٤٩، الهامش رقم: ٢.

له الشهرة والغلبة التامّة على الشيعة في القرن العاشر مع ظهور نجم الدولة الصفويّة.

هذا، وقد أشار الكجوري إلى أنّ كلمة (ثقة) تعني العدل الضابط الإمامي لو كان الموثَّق إماميّاً لا غير[١].

وأمّا ما ذكره الدكتور الفضلي، من أنّ النجاشي والطوسي لم يستخدما كلمة عدل أو حجّة في كتابيهما، وإنّما استعاضا عنها بكلمة ثقة ونحوها، الأمر الذي يشي بإمكانيّة إرادة العدل من الثقة[٢]. هذا الكلام غير واضح؛ فلعلّ النجاشي والطوسي كان غالب نظرهما في هذه الصفات إلى جهة الحجيّة في النقل، لهذا كانا يعتمدان تعبير الثقة ونحوه، وهذا على خلاف تعبير العدل الذي قد لا يجامع الوثاقة بمعنى يشمل الضبط، أو قد لا يهمّهم في باب النقل.

وأمّا ما يلوح من كلام السيد محمّد علي الأبطحي، من أنّ إطلاق التوثيق بلا تقييد، يفيد أنّ الرجل موثوق به من كلّ جهة بما فيها جهة العقيدة والالتزام الديني[٣]، فهو غير واضح؛ لأنّ الأصل في كلمات الرجاليّين أنّها مستخدمة بمعناها اللغوي والعرفي، والثقة هو المأمون المعتمد، فلابدّ أنّ ننظر هل المتكلّم في مقام البيان من جميع الجهات عند إطلاقه كلمة ثقة، أو أنّ كلامه منصرف إلى جوانب النقل في الحديث، كما هي عادة أهل الرجال عند أهل السنّة كذلك؟ ولعلّ الانصراف وجيه جداً، فلا يصحّ أن نستخدم كلمة ثقة في الدلالة على تشيّع الرجل ما لم تقم قرينة مثبتة؛ فهو مدلول لغويّ غريب، فتأمّل جيداً.

ولعلّه لمجمل ما قلناه، ذهب بعضهم ـ كالمحقّق الكلباسي ـ إلى أنّ كلمة ثقة لا تفيد التعديل ولا سلامة العقيدة، ولهذا يردفونها في كثير من الأحيان بأنّه إمامي؛ فلو دلّت على العدالة والعقيدة لما كانت هناك حاجة لذلك[٤].

---

(١) انظر: الفوائد الرجاليّة: ٨٢ ـ ٨٣.

(٢) الفضلي، أصول الحديث: ١١٥.

(٣) الأبطحي، تهذيب المقال ١: ١٢٣ ـ ١٢٤.

(٤) انظر: الكلباسي، الرسائل الرجاليّة ١: ٢٠٣ ـ ٢٠٤؛ وسماء المقال ٢: ١٩٠ ـ ١٩٦، وإن ذكر شواهد غير ناهضة أيضاً؛ والنراقي، شعب المقال: ٢٨؛ ورجال الخاقاني: ٢٧٩؛ والحرّ العاملي،

وبهذا يظهر أنّ كلمة «ثقة» عندما تُطلق تفيد في اللغة من يؤتمن ويركن إليه ويعتمد عليه، فإن أُطلقت في مقامٍ مالي دلّت على أمانته في المال دون غيره، وإن أُطلقت في مقامٍ له علاقة بالأعراض دلّت على الأمن من طرفه على العرض، وإن أُطلقت في باب النقل والإخبار والكتب والتصنيف والرواية كما هو حال مقام كتب الرجال، دلّت على الأمانة في النقل، فتدلّ على الصدق والضبط لا غير. وهذا معناه أنّ إشكاليّة الحرّ العاملي تظلّ قائمة على ندرة وجود حديث صحيح، فيتعيّن في الجواب عليه ما ذكرناه في الجواب أوّلاً.

٤ـ الفساد العقدي عند بعض أئمّة الجرح والتعديل

ذكر الملا علي كني وغيره[١] في سياق استعراضهم للإشكاليّات التي سجّلت من قبل الإخباريّين على علم الرجال، أنّ هذا العلم قد اعتمد فيه النجاشي والطوسي على علماء من غير الفرقة الإماميّة، ومن أبرز هؤلاء ابن عُقدة الزيدي الذي نصّ الطوسي والنجاشي على زيديّته[٢]، وكذلك علي بن الحسن بن علي بن فضال، الذي نصّوا على كونه فطحيّاً[٣].

وقد صرّح الشيخ الطوسي في مقدّمة رجاله بأنه لم يجد عند أصحابنا من صنّف كتباً جامعة في هذا المجال، قال: «ولم أجد لأصحابنا كتاباً جامعاً في هذا المعنى، إلا مختصرات قد ذكر كلّ إنسان طرفاً منها، إلا ما ذكره ابن عقدة من رجال الصادق، فإنه قد بلغ الغاية في ذلك، ولم يذكر رجال باقي الأئمةعليهم السلام؛ فأنا أذكر ما ذكره وأورد من بعد ذلك ما لم يورده..»[٤].

تفصيل وسائل الشيعة ٣٠: ٢٦٠؛ وآصف محسني، بحوث في علم الرجال: ١٨٠ ـ ١٨٣؛ والسيفي المازندراني، مقياس الرواة: ١٣٠ ـ ١٣١؛ ومحمد رضا السيستاني، قبسات من علم الرجال ١: ٢٨١ ـ ٢٨٢.

(١) توضيح المقال: ٤٤ ـ ٤٥؛ والقزويني، التعليقة على معالم الأصول ٧: ٢٢٩.

(٢) رجال النجاشي: ٩٤؛ والطوسي، الفهرست: ٧٣.

(٣) رجال النجاشي: ٢٥٧ ـ ٢٥٨.

(٤) رجال الطوسي: ١٧.

فهذا نصٌّ صريح في الاعتماد على ابن عقدة، وفي هذا يقول الوحيد البهبهاني: «وكثيراً ما يعتمدون على قوله في الرجال، ويستندون إليه في معرفة حالهم من الجرح والتعديل»[1]. قاصداً بذلك ابن فضال. ويذكر الحائري في ابن فضال: «أنّك إذا تتبّعت وجدت المشايخ في الأكثر، بل كاد أن يكون الكلّ، يستندون إلى قوله ويسألونه ويعتمدون عليه»[2]، ومثله المحدّث النوري وغيره[3].

وبناءً عليه، كيف يمكن الاعتماد على علم الرجال الذي ترجع جملة وافرة من وثائقه إلى شخصيّات غير إماميّة فاسدي العقيدة والمذهب؟!

هذه الإشكاليّة تنخفض نسبيّاً في علم الرجال عند أهل السنّة؛ لوفرة الكتب والشخصيات الرجاليّة عندهم، فليلاحظ.

وأُورد عليه ويرد:

أ ـ ما ذكره السيد علي القزويني، من النقض على المستشكلين هنا بالأخذ بروايات غير الشيعة الإماميّة الواردة في كتب الحديث، وقد عمل بها الجميع ومنهم الإخباريّون أنفسهم[4].

ب ـ ما أورده القزويني أيضاً، من أنّ الأخذ بقول الرجالي من باب ضمّ القرائن لتحصيل الظنّ أو الوثوق، لا من باب التعبّد بقوله[5].

ج ـ ما أورده القزويني أيضاً نقضاً، من الرجوع لكتب أهل اللغة بفروعها، وغالب مصنّفيها من غير الإماميّة[6].

(١) تعليقة على منهج المقال: ٢٢٩.

(٢) منتهى المقال في أحوال الرجال ٤: ٣٨١.

(٣) خاتمة مستدرك الوسائل ٥: ٢٦٠؛ وكني، توضيح المقال: ٤٥.

(٤) التعليقة على معالم الأصول ٧: ٢٢٩ ـ ٢٣٠.

(٥) المصدر نفسه: ٢٣٠.

(٦) المصدر نفسه: ٢٢٩.

د ـ ما نعتبره ـ إلى جانب ما تقدّم ـ الجواب المبنائي الذي حقّقناه في علم أصول الفقه، وهو أنه لا مانع من الاعتماد على تقويمات غير الشيعة الإماميّة لأحوال الرواة ما دامت الوثاقة محرزة؛ ما لم يقع خلاف اجتهادي بيننا وبين المعدِّل أو الجارح في عمليّة تقويم الرواة، كما لو وثق هذا الصحابي أو ذاك انطلاقاً من قاعدة عدالة الصحابة، ولم نكن نأخذ بها؛ وهذا مبنى سيّال في جميع المعارف والعلوم، بل نحن دعونا دوماً إلى أن نقتدي بالطوسي والنجاشي اللذين اعتمدا على غير الشيعة في تقويم الرواة الشيعة وغيرهم عندما وثقوا بهم؛ فأصل الإشكال غير صحيح، علماً أنّ مساحة هذه التوثيقات والتضعيفات لا تغطّي كلّ علم الرجال ـ كما قيل[1] ـ وإن كانت مؤثرةً.

وعلى أيّة حال، فسوف يأتي البحث ـ بإذن الله ـ في هذا الموضوع، ضمن الحديث عن شروط حجيّة قول المتقدّمين، وذلك في الفصل الرابع من هذا الكتاب، وسوف نتكلّم عن ابن عقدة بالخصوص أيضاً.

٥ ـ إشكاليّة الاختلاف في نظريّة العدالة

خضعت مقولة العدالة لدراسة فقهية مفصّلة عند العلماء، وقد وقعت بعض الاختلافات الفقهيّة تارةً في العدالة ثبوتاً، وهل هي ملكة أو نفس الاستقامة الخارجيّة بفعل الواجبات وترك المحرّمات، كما وقع خلاف ـ تارةً أخرى ـ في طرق إثبات العدالة؛ وهنا تعرّضوا لعدّة طرق في الفقه، سواء في بحث الاجتهاد والتقليد أم في بحث صلاة الجماعة أم في بحث القضاء والشهادات و..

ومن جملة النقاط التي وقع الاختلاف فيها، وإن تلاشى هذا الخلاف نسبياً في الفترات المتأخّرة؛ لاستقرارهم على رأي من الآراء، كان عبارة عن تحديد الأصل في الذي لا نعرف حاله من المسلمين، فهل الأصل فيه العدالة، بحيث نقول: إنّ العدالة تثبت لنا بظهور

---

(١) معين دقيق، السوانح العاملية: ١٤٢ ـ ١٤٣.

إسلام الشخص الآخر مع عدم ظهور فسقه، أو أنّ هذا الأصل لا أساس له من الصحّة؟ وقد يصاغ الموضوع بطريقة أخرى تؤدّي إلى أصالة العدالة في الإمامي، وليس في المسلم، كما يظهر من بعض الكلمات.

كان هذا البحث مطروحاً في الفترة السابقة، وكانت هناك خلافات فيه، حيث يُنسب إلى الشيخ الطوسي والعلامة الحلي القول بأصالة العدالة، وهنا تقع الإشكاليّة وحاصلها: إنّ الشيخ والعلامة إذا قالا بهذا المسلك، فهذا يعني احتمال أنّهما عدّلا على أساسه، بل مقتضى انسجامهما مع نظريّاتهما الفقهية أن يحكما بعدالة كلّ من لم يثبت فسقه مع ظهور الإسلام منه، ومن ثمّ يحكمان بصدقه؛ لأنّه عادل لا يكذب، فإذا لم نكن نبني اليوم على هذه النظريّة كيف نأخذ بشهادتهما؟!

يضاف إلى ذلك أنّنا لا نعلم ـ انطلاقاً مما تقدم ـ ما هي نظرية سائر علماء الرجال المتقدّمين، فربما يكون مسلك الكشي والبرقي والنجاشي والصدوق وابن الوليد وابن نوح وابن فضال غيرهم هو هذا المسلك، ومع وجود مثل هذا الاحتمال كيف نعتمد على نظريّتهم في التوثيق والتعديل؟![1]، بل قد يسري هذا الاحتمال إلى أئمّة الرجال عند سائر المذاهب أيضاً؛ لاحتمال أنّهم سلكوا المسلك عينه.

واحتمال أنهم حقاً يقولون بأصالة العدالة التي هُجرت اليوم احتمالٌ وارد؛ إذ الشيخ الطوسي يُفهم من كلامه أنّ هذا الرأي هو المشهور، وهذا ما يفتح الباب على احتمال صحّة كلام الطوسي هنا، فيكون أغلب المتقدّمين على هذه النظرية، فكما لا يأخذ الإمامي بتوثيق السنّي للصحابي الفلاني انطلاقاً من قوله بعدالة كلّ صحابي؛ لاختلافه معه في الأساس الذي بُني التعديل عليه، كذلك بطريقٍ أولى لا نأخذ بشهادة الطوسي وأمثاله؛ لأنهم يقولون بعدالة كلّ مسلم (أو كلّ إمامي) إلا ما خرج بالدليل[2].

---

(١) راجع: التوني، الوافية في أصول الفقه: ٢٧٤؛ والبحراني، الدرر النجفيّة ٢: ٣٣٦؛ حيث نقلا الإشكاليّة عن الشيخ البهائي.

(٢) راجع: كني، توضيح المقال: ٤٥.

وقد احتمل الكلباسي أن يكون الشيخ البهائيّ هو الأصل في إثارة هذه الإشكاليّة[١].

ومن الطبيعي أنّ هذا الإشكال لا يرد على المعطيات التي يقدّمها الرجاليّون، وكذلك التضعيف والجرح الصادر منهم، وإنما فقط وفقط على توثيقاتهم وتعديلاتهم كما هو واضح.

من إشكاليّة العدالة إلى معضلة جهالة المناهج

هذه كانت إحدى أهم الإشكاليّات المنهجيّة التي تسجّل على علم الرجال، إلى جانب إشكاليّتي الحدسية والإرسال. لكن بالإمكان تطوير هذه الإشكاليّات لتأخذ عنواناً أكثر شموليّةً ومنهجية، لاسيما على وفق نظريّة الوثوق والاطمئنان في مجال الرجال والأخبار، وحاصل الإشكاليّة المنهجية الكبرى التي تسجّل عليهم هو أنّنا لا نعرف شيئاً عن منهج أغلب ـ إن لم يكن جميع ـ كبار هؤلاء الرجاليّين في التوثيق والتضعيف، فلم يشرح لنا واحدٌ منهم منهجه الذي أعطاه القناعة بوثاقة زيد وبضعف عمرو، وكيف تمكّن من الحصول على هذه النتائج، وهذه مقدّمات كتبهم خالية من ذلك، علماً أنّ أغلبهم لم تصلنا كتبهم كما هو واضح، وإذا كان الطوسي والنجاشي نقلا تعديل وتضعيف غيرهما فقط، فغيرهما أيضاً لا نعرف منهجه في التعديل والتضعيف بالدقّة.

إنّ العلماء المهتمّين بمجال تقويم الأشخاص يختلفون فيما بينهم في التدقيق والتساهل، وكذلك في سرعة حصول اليقين لديهم بحال الناس، وهذا أمر يختلف باختلاف الطباع والأمزجة وأوضاع التربية والتعليم التي يمرّ بها الإنسان، فكيف لي أن أسلّم قيادة نفسي وديني لأوضاع أشخاص محدودي العدد ـ لاسيما إذا تكلّمنا داخل كلّ مذهب ـ لا أملك أيّ معلومات عن طريقتهم؟

فهذا الوحيد البهبهاني لو كان من المتقدّمين وكَتَبَ عصارة أفكاره الرجاليّة دون بيان

---

(١) الكلباسي، الرسائل الرجاليّة ١: ٨٣؛ وقد أسلفنا نقلهم إيّاها عن البهائي.

الأدلّة والمستندات التي أوصلته إلى هذه الأفكار، لأخذنا بقوله كما نأخذ اليوم بنصّ الطوسي، مع أنّنا لو راجعنا منهجه الرجالي الذي كتبه، لاسيما في فوائده في تعليقته على منهج المقال، لاختلفنا معه في تقويم حال أكثر من نصف الرواة، فما الذي يدريني بمنهج الطوسي والنجاشي وغيرهما حتى يصحّ منّي ـ موضوعياً ـ ادّعاء الوثوق بكلامهما وتحصيل الاطمئنان، لاسيما لو كانت وثاقة الراوي قد ثبتت بتوثيق عالمٍ رجالي واحد في كلمة واحدة أطلقها في أحد كتبه؟!

لنأخذ مثالاً آخر، الشيخ الصدوق، الذي ذهب العديد من العلماء إلى أنّه لا قيمة معتدّ بها لتوثيقاته أو تضعيفاته، والسبب الرئيس أنّهم عثروا له على بضعة نصوص قليلة تدلّ على اتّباعه في هذا الأمر شيخه ابن الوليد، فلولا هذه النصوص لتعاطينا معه على أساس تعاطينا مع النجاشي، وهذا معناه أنّ من الممكن أن يكون هناك عالمٌ محدّث كبير كالصدوق، ولكنّه في علم الرجال لا يمثل موقعيّة علميّة مرجعيّة يصح الاستناد إليها، أفلا يمكن أن يكون الأمر كذلك مع الطوسي لو صحّت تلك النسبة للصدوق؟!

وإذا نظرنا في حال الشيخ الطوسي الذي نقلنا عنه سابقاً تصريحه بأنّه اعتمد في كتاب الرجال على ما كتبه ابن عقدة الزيدي (٣٣٣هـ) في رجال الإمام الصادق، فهذا يعني أنّ الطوسي كأنّه تعبّد بكتاب ابن عقدة في رجال الصادق، لأنه ينصّ على أنّه سيذكر في رجاله كلّ من ذكرهم ابن عقدة، ويبدو أنّه لم يختلف معه في شيء، مصرّحاً بأنّ ابن عقدة قد بلغ الغاية في ذلك، مما يشي بأنّه لم يضف شيئاً يُذكر على أصحاب الصادق غير ما ذكره ابن عقدة، وإنما إضافاته جاءت في الرواة عن غير الصادق عليه السلام.

ولو راجعنا «الرجال» للطوسي، لوجدنا عدد أصحاب الصادق الذين ذكرهم قد بلغ ٣٢٢٥ شخصاً، فيما مجموع أسماء كتابه بلغت ٦٤٢٩ شخصاً مع الأخذ بعين الاعتبار أنّ الكثير جداً من الرواة ورد أسمهم مكرّراً، فالكثير من أصحاب الصادق ذكروا في أصحاب الباقر أو الكاظم أيضاً؛ لاستمرارهم في عصر إمامين أو روايتهم عن إمامين، وهذا أمرٌ معروف، فانظر أكثر من نصف الكتاب قد أخذه من ابن عقدة، علماً أنّ ابن

عقدة له كتب فيمن روى عمّن قبل الإمام الصادق، كما نصّ على ذلك الطوسي في الفهرست[1]، فلعلّه اعتمد على كتبه هذه في الرجال، ما لم تكن قد وصلته عندما ألّف الرجال الذي ألّفه قبل الفهرست، كما يظهر من ترجمة نفسه في الفهرست[2]، وربما ألّفه متزامناً؛ لأنّه أيضاً يحيل عليه في كتاب الرجال، لاسيما في قسم من لم يروِ عنهم، مثل ما جاء في ترجمته للحسن بن محمد بن سماعة[3]، وأحمد بن محمد بن سعيد[4]، وأحمد بن محمد بن سليمان الزراري[5]، وأحمد بن إبراهيم البصري[6]، وإبراهيم بن صالح الأنماطي، وإبراهيم بن رجاء، وإبراهيم بن محمد الثقفي، وإبراهيم بن سليمان النهمي[7] وغيرهم، وفي مثل هذه الحال كيف يحصل للإنسان وثوق؟ ألا يحتمل أنّ الشيخ الطوسي اعتمد على بضعة مصادر قليلة، ثم قام ـ على طريقته التي مارسها مع كتاب الشافي للمرتضى والرجال للكشي ـ باختصار بعض الكتب، وقولبتها ضمن كتابيه: الرجال والفهرست؟!

وإذا كان الطوسي ـ كما هو الأرجح ـ قد أخذ كتاب الذريعة وحوّله إلى العدّة في أصول الفقه باعتباره متناً أضاف عليه تقريباً، دون أن يشير من قريبٍ أو بعيد إلى السيد المرتضى، حتى أنّ بعض الأبحاث تكاد تتطابق حرفيّاً مثل بحث القياس، ألا يمكن أن يكون ـ هو أو غيره ـ اعتمد هذه الطريقة في كتاب الفهرست؟

لو لاحظنا كتاب الفهرست للطوسي وقارنّاه مع رجال النجاشي، سنجد أنّ أحدهما وضع كتاب الآخر نُصب عينيه واعتبره بمثابة المتن، وأخذ في الإضافة والإنقاص

(١) الفهرست: ٧٣ ـ ٧٤.
(٢) المصدر نفسه: ٢٤١.
(٣) الرجال: ٣٣٥.
(٤) المصدر نفسه: ٤٠٩.
(٥) المصدر نفسه: ٤١٠.
(٦) المصدر نفسه: ٤١١.
(٧) المصدر نفسه: ٤١٤.

والتعديل، وإذا راجعنا الطوسي وجدناه لا يُترجم أبا العباس النجاشي إطلاقاً، مع أنّه زميل درسه عند العديد من المشايخ، ومن كبار علماء الرجال، فكيف تجاهله؟ ولماذا؟ هذا أمرٌ يحصل أحياناً، لكنّ النجاشي ترجم للطوسي، وذكر له كتاب الرجال وكتاب الفهرست[1]، وهنا إمّا أنّ الطوسي نظر إلى كتاب النجاشي وألّف الفهرست في ضوئه، وهذا ما لا مثبتَ له، أو أنّ النجاشي الذي صرّح بكتاب الطوسي، اعتمد عليه وأخذه متناً وأضاف، وهنا نسأل: كيف يمكن أن ننظر للنجاشي بمعزل عن هذا الحدث الذي تزامن مع عدم ذكره إطلاقاً لتجربة الطوسي في مقدّمة رجاله، تماماً كما لم يذكر الطوسي تجربة النجاشي في مقدّمة الكتاب؟! ألا يُحتمل أنّ النجاشيَّ اعتمد على الطوسي في الكثير من المعلومات إلا ما خرج بالدليل عنده تماماً كما هي الحال المنسوبة للصدوق في تعامله مع شيخه ابن الوليد؟! ألا يُحتمل أنّ الاثنين معاً أخذا جهود الغضائري وولده (أعني منها الشفويّة وأمثالها) ووثقا بهما واعتمدا عليهما، وأضافا قليلاً هنا أو هناك فيصبحان معاً كالصدوق في تعامله مع شيخه ابن الوليد؟!

كيف يمكن الركون للمنهج ونحن نعرف أنّ الروايات لعبت دوراً في حكم علماء الرجال على بعض الرواة، لاسيما بالضعف؟ ويكفي احتمال ذلك، فلعلّ النجاشي كانت له نظريّته الخاصّة في قضايا الفقه والكلام، وكان يقوّم الرواة وفقها، كما هي طريقة الوحيد البهبهاني والشيخ النمازي في المتأخّرين، فكيف أستطيع أن أحكم بضعف أو وثاقة راوٍ وثّقوه أو ضعّفوه آخذين بعين الاعتبار قناعاتهم الخاصّة؟ وكيف لي الوثوق بخلفيّاتهم الفكريّة التي لا أعرفها عند النجاشي بالتحديد، لأقوّم الرواة على هذا الأساس؟ وإذا تركنا النجاشي الى الجيل السابق، بدعوى أنّ النجاشي مجرّد ناقل، فكيف نفهم الأمر مع مثل ابن الوليد وابن فضال وابن نوح وابن شاذان وأمثالهم؟! هل لنا معرفة بنظريّاتهم التي تركت أثراً على مواقفهم؟!

---

(١) رجال النجاشي: ٤٠٣.

وهنا تظهر إشكاليّة ابن عقدة مرّةً ثانية، لكن من ناحية أخرى، فكيف أعرف منهجه، وهو زيديّ المذهب؟ فربما اعتمد على خلفياته الفكرية في الحكم على الرواة توثيقاً أو تضعيفاً، فكيف أقبل بخلفيّاته الفكريّة ويحصل لي وثوق بقوله؟ وهكذا الحال في ظلّ الاختلافات الكلاميّة الشديدة بين الشيعة في قضيّة الغلو والتقصير في القرنين الرابع والخامس كما نعرف، خذ على ذلك مواقف مدرسة قم في عهد أحمد بن محمد بن عيسى الأشعري، فضلاً عن الاختلاف بين المسلمين جميعاً..

هذا كلّه يعني أنّني أضع السنّة النبويّة تحت رحمة قناعات ثلاثة إلى أربعة رجال ـ أو أكثر ـ أتقياء، لكنّهم مجتهدون لديهم رؤيتهم الخاصّة، ولا يوجد ما يضمن صواب طرائقهم ونظريّاتهم؛ لاسيما في ظلّ قلّة عددهم جداً، وأخذ بعضهم عن بعض لو تجاوزنا قلّة العدد، كما عند أهل السنّة.

كيف يصحّ أن آخذ بقول رجاليٍّ في زرارة وأدع الروايات الذامّة له؟ ألا يوجب ذلك اختلاف درجة الوثوق؟ فلو لم يرَ هذا الرجالي هذه الروايات، لكانت مشكلةً حينئذٍ، وإذا رآها فمن الطبيعي أنه قدّم تصوّرات اجتهادية لحلّ تعارضها، فكيف أُلزَم باجتهاداته ليفرض عليّ التعبّد بها؟! وما هو المبرّر لذلك؟! وهل يحصل وثوق في مثل هذه الحالات؟

والسؤال الأساس: هل يحصل وثوق حقّاً بقول عالمٍ رجالي أو اثنين أو لا؟

ولعلّ أفضل نظريّة تحلّ هذا المعضل هي نظريّة مدرسة السيد الخوئي التي ترى أنّ أحوال كلّ راوٍ وصلت بالتسلسل من معاصريه وملازميه ومن عاشوا معه، ممّن عرفوا صدقه أو كذبه، بصرف النظر عن الاجتهادات. لكن قد تقدّم أنّ إثبات هذه النظريّة في مختلف نصوص ووثائق علم الرجال أو غالبها أمرٌ عسير جداً. بل حتى المعاصرين يمكن أن يمارسوا الاجتهاد بتحليل المتون والقناعات ومقارنتها للوصول إلى نتيجة بحقّ المعاصر لهم والذي قد لا يكون مشافهاً لهم أو ملاقياً، فانتبه لذلك جيّداً.

وخلاصة الإشكاليّة: إنّه بعد انهيار نظريّة حجيّة الشهادة وخبر الثقة في إثبات قول الرجالي، كيف يمكن في ظلّ هذا المشهد أن أحصّل وثوقاً بقول عالمٍ رجالي؟ أفهل يحصل

لي وثوق بفتوى للشيخ الطوسي أو لابن فضال أو لابن نوح؟ فإذا لم يحصل وثوق هناك لمجال الاجتهاد كيف اتفق أن حصل الوثوق هنا، مع أنّ المجال الاجتهاديّ مفتوح أيضاً ولا سادّ له؟ ومن ثم فقد لا نتفق معه في أصول العمليّة الاجتهادية أو في بعض خطوطها.

هذه هي الإشكاليّة، وليست أصالة العدالة سوى فرع من فروعها لا أكثر ولا أقلّ.

بدورنا، سوف ندرس بعون الله تعالى، الإشكاليّة بالصيغة التي طرحها العلماء هنا، أي صيغة أصالة العدالة، ثم نعرّج على الإشكاليّة بالصيغة المنهجيّة العامّة التي أثرناها آنفاً.

مستندات إشكاليّة أصالة العدالة

أمّا على خطّ أصالة العدالة؛ فقد نُسب إلى الشيخ الطوسي والعلامة الحلي قولهما بأصالة العدالة في المسلم، وهذا معناه أنّه عند الإطلاق قد يعتمدون على أصالة العدالة. نعم لو ذكروا سبب التعديل وكان نهجه موافقاً لنظريّاتنا في العدالة أمكن الأخذ بقولهم.

وقد ذكر الشيخ الطريحي في جامع المقال وغيره أنّ بعض فقهائنا اكتفى في ثبوت العدالة بظاهر الإسلام، وأنّ هذا هو مذهب الشيخ الطوسي في الخلاف، ونُقل عن ابن الجنيد صريحاً، وعن المفيد في كتاب (الإشراف) ظاهراً[1]، وسيأتي نصّ الحلي في النسبة لابن الجنيد.

وقد طرح السيد الخوئي احتماليّات الاعتماد على أصالة العدالة في حقّ مثل ابن طاوس وحمدويه بن نصير وابن الوليد وابن داود والصدوق وغيرهم[2].

وإذا رجعنا تاريخياً إلى الوراء، سنجد أمامنا أهم نصّ أُخذ شاهداً على وجود هذه النظرية عند بعض القدماء، وهو نصّ الشيخ الطوسي (٤٦٠هـ) في كتاب الخلاف، في بحث القضاء، حيث يقول: «إذا شهد عند الحاكم شاهدان يُعرف إسلامهما، ولا يُعرف فيهما جرح، حكم بشهادتهما، ولا يقف على البحث إلا أن يجرح المحكوم عليه فيهما، بأن

(١) الطريحي، جامع المقال: ٢٤.

(٢) انظر: معجم رجال الحديث ١٢: ٤٢، و١٦: ٥١، ١٥٢، و١٨: ٤١، ١٦٣، و٢٠: ٣٣.

يقول: هما فاسقان، فحينئذٍ يجب عليه البحث.. دليلنا: إجماع الفرقة وأخبارهم، وأيضاً الأصل في الإسلام العدالة، والفسق طارٍ عليه يحتاج إلى دليل، وأيضاً نحن نعلم أنّه ما كان البحث في أيام النبي، ولا أيام الصحابة، ولا أيّام التابعين، وإنما هو شيء أحدثه شَرِيك بن عبد الله القاضي[١]، فلو كان شرطاً ما أجمع أهل الأعصار على تركه»[٢].

إنّ هذا النصّ صريح في أنّ الشيخ الطوسي يبنى على أنّ الأصل في المسلم العدالة.

يُضاف إلى هذا الكلام ما جاء للشيخ الطوسي في كتاب الاستبصار في بحث الشهادات في إطار حلّه لبعض التعارض في الروايات، وهذا نصّه: «.. إنه لا يجب على الحاكم التفتيش عن بواطن الناس، وإنّما يجوز له أن يقبل شهادتهم إذا كانوا على ظاهر الإسلام والأمانة، وأن لا يعرفهم بما يقدح فيهم ويوجب تفسيقهم.. ويكون الفائدة في ذكرها أنه ينبغي قبول شهادة من كان ظاهره الإسلام ولا يُعرف فيه شيء من هذه الأشياء، فإنّه متى عرف أحد هذه الأوصاف المذكورة فإنّه يقدح ذلك في شهادته ويمنع من قبولها..»[٣].

وفي بحث القذف من كتاب «المبسوط» قال الطوسي: «.. فإن طالب المدّعي الحاكمَ أن يحبس المدّعى عليه حتى يثبت عنده عدالة الشهود حَبَسَه؛ لأنّ الأصل في الشهود العدالة، والفسق طارٍ؛ لأنّ المدّعي أتى بما عليه من البيّنة، ويتعيّن على الحاكم البحث عن عدالة الشهود، وذلك ليس إلى الخصم ولا عليه..»[٤]، وفي بحث القضاء قال: «.. لأنّ الأصل العدالة حتى يُعرف غيرها..»[٥].

ولدى بحثه في تفسيره للقرآن الكريم عمّن أسلم، هل يُحكم بعدالته ويزول عنه الفسق قال: «.. والذي يقوى في نفسي أنّه يزول؛ لأنّ الإسلام الأصل فيه العدالة إلى أن يتجدّد

---

(١) توفي ـ كما قيل ـ عام ١٧٧هـ.

(٢) الطوسي، الخلاف ٦: ٢١٧ ـ ٢١٨.

(٣) الطوسي، الاستبصار ٣: ١٣ ـ ١٤.

(٤) المبسوط ٥: ٢٢١.

(٥) المصدر نفسه ٨: ٩٣.

منه بعد الإسلام ما يوجب تفسيقه..»[١].

هذا على خطّ الشيخ الطوسي، أمّا على خطّ العلامة الحلّي، فقد رجّح السيد الخوئي اعتماده على أصالة العدالة، مستشهداً بما ذكره في ترجمة أحمد بن إسماعيل بن سمكة: «.. ولم ينصّ علماؤنا عليه بتعديل ولم يروَ فيه جرح، فالأقوى قبول رواياته مع سلامتها من المعارض»[٢]. وكذلك في ترجمته لإبراهيم بن هاشم القمي حيث قال: «.. ولم أقف لأحد من أصحابنا على قول في القدح فيه، ولا على تعديله بالتنصيص، والروايات عنه كثيرة، والأرجح قبول قوله»[٣].

بل إنّ السيد الخوئي يحتمل أصالة العدالة ـ نتيجة ذلك ـ في غير واحد من المتقدّمين، بمن فيهم محمد بن الحسن بن الوليد شيخ الشيخ الصدوق[٤].

أوّلاً: معضل أصالة العدالة، الحلول والعلاجات

هذا هو مهمّ النصوص المثيرة للقلق في كلمات المتقدّمين، إلا أنّه قد تمت مواجهة هذه النصوص، ولاسيما النصّ الأول، ببعض الحلول التي تفكّ المعضلة، ويمكننا أن نضيف، وأبرزها:

الحلّ الأوّل: محاولة التوفيق بين نصوص الرجاليّين

الحلّ الأوّل هنا هو أنّنا لو تتبّعنا كلام الشيخ الطوسي، سوف نجد أنّه في مواضع أُخَر نصّ على عكس ما ذكره هنا، ففي المسألة اللاحقة على المسألة التي أُخذ نصّها شاهداً على قول الطوسي بأصالة العدالة في كتاب الخلاف.. قال: «الجرح والتعديل لا يقبل إلا عن

(١) التبيان ١: ١٧١.

(٢) الحلي، خلاصة الأقوال: ١٦ ـ ١٧.

(٣) المصدر نفسه: ٤ ـ ٥.

(٤) انظر: معجم رجال الحديث ١: ٧٠ ـ ٧١، ٢٧٨، و٢: ٥٧، و ٣: ٤٤، ١٢١، و٤: ٣٠٤ و..؛ والتنقيح في شرح العروة الوثقى (كتاب الطهارة) ١: ٧١، ٧٢.

اثنين يشهدان بذلك.. دليلنا: أنّ الجرح والتعديل حكمٌ من الأحكام ولا يثبت الأحكام إلا بشهادة شاهدين..»[١]، وبعد عدّة صفحات قال: «إذا حضر الغرباء في بلد عند الحاكم، فشهد عنده اثنان، فإن عُرفا بعدالة حكم، وإن عُرفا بالفسق وقف، وإن لم يعرف عدالةً ولا فسقاً بحث عنهما، وسواء كان لهما السيماء الحسنة والمنظر الجميل وظاهر الصدق..»[٢].

بل قد قال الشيخ الطوسي في كتاب النهاية نصّاً له نظائره في كلمات سائر الفقهاء في عصره واللاحقين: «العدل الذي يجوز قبول شهادته للمسلمين وعليهم، هو أن يكون ظاهره الإيمان، ثم يُعرف بالستر والصلاح والعفاف والكفّ عن البطن والفرج واليد واللسان، ويُعرف باجتناب الكبائر التي أوعد الله تعالى عليها النار..»[٣].

ففكرة ظاهر العدالة موجودة في كلمات الشيخ بهذا المعنى[٤]، ومعنى ذلك أنّ مراد الشيخ من النصوص التي توهم أنّ الأصل في المسلم العدالة ليس ما يوحيه ظاهرها، بل لابدّ من رفع اليد عن هذا الظاهر لتفسيرها بظاهر العدالة؛ ولهذا ميّز بين الغرباء وغيرهم، لأنه يريد أنّ الشخص قد يكون معروفاً بظاهر الصلاح والعدالة، فهذا يكون الأصل فيه العدالة، أي أصالة عدم ما يوجب الفسق بعد أن كانت الأمارات الجارية في العادة تفيد حسن ظاهره، ولهذا لا يجب الفحص عن البواطن، فالمقصود بالأصل هو العادة والظاهر وما شابه ذلك مما يقول به المتأخّرون أيضاً[٥].

ويمكن أن يضاف تعبير الطوسي في موارد من كتبه الرجاليّة عن الشخص باسم

---

(١) الطوسي، الخلاف ٦: ٢١٨ ـ ٢١٩.

(٢) المصدر نفسه ٦: ٢٢١؛ والمبسوط ٨: ١١٢.

(٣) الطوسي، النهاية: ٣٢٥.

(٤) راجع: الخلاف ٢: ١٨٠، و٦: ٢٢٤، ٢٨٨، ٢٨٩؛ والمبسوط ١: ٧٤، ٢٦١، و ٤: ١٦٤، و ٨: ١٠٤؛ والغيبة: ٤١٧.

(٥) انظر: جواهر الكلام ١٣: ٢٨٨؛ ومحمد سند، بحوث في مباني علم الرجال: ٩٦ ـ ٩٩.

(مجهول)[1]؛ فإنّه لو قال بأصالة العدالة لما كان معنى لهذا التوصيف.

ولعلّه لهذا كلّه ذكر بعض الفقهاء في بحوثهم الفقهيّة أنّه لم يثبت وجود القائل بأصالة العدالة[2].

إلا أنّ هذه المحاولة في الحلّ غير موفّقة فيما يبدو لي؛ لأنّ غايتها اعتبار سائر نصوص الشيخ الطوسي بمثابة قرينة على مراده من النصوص المستشهد بها، مع أنّه من الممكن أن يكون الشيخ قد عدل عن رأيه أو اضطربت كلماته. وعدولُ الشيخ عن آرائه أو اضطراب كلماته ولو بعد صفحات، ليس بالأمر الغريب صدوره منه، لمن عرف حال أمثال الشيخ الطوسي والعلامة الحلي، ولاحظ كتبهما، فتقييد كلام الشيخ هنا بحال دون حال؛ لإيجاد جمع عرفي، لا يرفع حالة الاضطراب الموجودة في المقام، والشيخ ليس بمعصوم حتى لا نحتمل عدوله أو اضطراب كلامه.

يضاف إلى ذلك أنّ بعض نصوصه لا تتحمّل هذا الافتراض في الجمع، فعبارة «التبيان» المتقدّمة مثلاً لا تسمح بذلك، إذ مجرّد حصول الإسلام من الكافر لا يصيّر حسن الظاهر الكاشف عن العدالة منعقداً في حقّه حتى نحقّق أصالة العدالة في مورده، بالتفسير الذي يقدّمه المجيب هنا. كما أن تعبير طروّ الفسق لا ينسجم كذلك، إذ لو كان المراد حُسن ظاهره الكاشف عن العدالة لكان الأنسب أن يقال: إنّ ظاهره العدالة، والفسق يحتاج إلى دليل، أو يقال: الخدش في دلالة هذا الظاهر يحتاج إلى دليل، وإلا فالطروّ هنا غير واضح.

كما أنّ النصوص المستشهد بها على هذا الجمع ليست كلّها بهذا الوضوح في الدلالة، فالشاهد الأوّل غايته أنّه يُثبت الجرح والتعديل بشهادة شخصين، وهذا لا ينافي أصالة

(١) انظر: رجال الطوسي: ١٠٣، ١٠٥، ١٢٧، ١٣٦، ١٣٧، ١٤٢، ١٤٣، ١٤٤، ١٤٨، ١٥٠، ١٥١، ٢٩٦، ٣٣٦، ٣٣٨، ٣٤١، ٣٤٢، ٣٤٤، ٣٤٧، ٣٥٣، ٣٥٧، ٣٥٨، ٣٦٣، ٣٦٨، ٣٦٩، ٣٧٠.

(٢) انظر: جواهر الكلام ٤٠: ١١٢؛ ومستند الشيعة ١٨: ٧٣.

العدالة في المسلم دوماً؛ لاحتمال الحاجة إلى الشهادة على تقدير ثبوت فسقه؛ فإنّ إثبات عدالته بعد أن كان الثابت فسقه يحتاج أيضاً إلى شهادة؛ نظراً لحاكميّة دليل الاستصحاب حينئذٍ، ومن الممكن أنه بيّن الحاجة إلى الشهادة، ولم يذكر سائر مثبتات الجرح والتعديل. وأما تفسير العدل في كتاب النهاية فهو تفسير للعدالة، وهذا لا يمنع أن يكون مثبت هذه العدالة هو أصالة العدالة، وإلا فلو شهد اثنان بعدالة زيد، لكن لم نتحقّق من معروفيّته عند الناس بالستر والعفاف، فإنّ عدالته تثبت عند الشيخ الطوسي، كما تقدّم في نصّه في المسألة الحادية عشرة في الخلاف (الشاهد الأوّل).

وأمّا تعبير الطوسي في بعض كتبه الرجاليّة بكلمة (مجهول) فسيأتي بحثها مفصّلاً بعون الله، وأنّها قد تحتمل جهالة الهويّة، وأصل الوجود، أو يقال باختصاص أصالة العدالة بالإمامي عنده.

وأمّا وجود عنوان لهذه المسألة التي ذكرها في الخلاف، وهو (كفاية حسن الظاهر في الشهود)، فيكون دليلاً على إرادته حسن الظاهر، فهذا العنوان ليس من الطوسي كما هو واضح، بل من محقّقي الكتاب، ولهذا وُضع بين معقوفتين، وفي بعض الكتب وضع العنوان في الفهرس خاصّة، ومن الواضح أنّ القدماء ما كانوا يضعفون فهارس لكتبهم، كما هي الحال اليوم. فلاحظ.

ولعلّه لما قلناه من التمييز بين حسن الظاهر وأصالة العدالة نجد صاحب المدارك يقول: «إنّ ما استدلّ به على القبول من ظاهر العدالة أو أصالة العدالة غير جيّد؛ لأنّها عنده أمر وجودي، وهو الملكة المخصوصة، فلا معنى للاستناد فيها إلى الأصل ولا إلى الظاهر، بل إنما (تحصل) بالعشرة المفيدة للظنّ الغالب بوجودها، أو التزكية، كما حقّق في محلّه»[1].

وعلى أية حال، فهذا الحلّ لا يبدو مقنعاً على مستوى نصوص الشيخ الطوسي؛ لما قلناه.

---

(١) مدارك الأحكام ٥: ٢٠٢.

وقد تُقَدَّمُ محاولة للدفاع على مستوى نصوص العلامة الحلّي، وذلك بتركيب عنصرين معاً:

العنصر الأوّل: إنّ عبارات أخرى للعلامة الحلّي تُفصح عمّا هو على العكس تماماً من تبنّي أصل العدالة في المسلم أو الإمامي، وعلى سبيل المثال ما جاء في ترجمته لزيد الزراد وزيد النرسي حيث قال: «ولمّا لم أجد لأصحابنا تعديلاً لهما، ولا طعناً فيهما؛ توقّفت عن قبول روايتهما»[١]. ومثله ما أورده في ترجمة تَلِيد بن سليمان المحاربي، فإنّه رغم عدم حصوله على تعديل ولا طعن فيه، أورده في القسم الثاني من الخلاصة المخصّص لذكر من يتوقّف في روايته[٢]، وبذلك لا يمكننا القول بوضوح منهج العلامة في اختيار أصالة العدالة[٣].

بل نجد المزيد من الشواهد، مثل ما قاله في ترجمة إسماعيل بن الخطاب بعد نقل رواية مادحة له من الإمام: «ولم يثبت عندي صحّة هذا الخبر ولا بطلانه، فالأقوى الوقف في روايته»[٤]، وكذلك ذكر في ترجمة أحمد بن حمزة: «روى الكشي عن حمدويه، عن أشياخه قال: كان في عداد الوزراء. وهذا لا يثبت به عندي عدالته»[٥]، وقوله في ترجمة بشير النبال: «روى الكشي حديثاً في طريقه محمد بن سنان وصالح بن أبي حماد، وليس صريحاً في تعديله، فأنا في روايته متوقّف»[٦]، وكذلك قوله في ترجمة ثوير بن أبي فاختة، بعد نقله حديثاً في حقّه: «وهذا لا يقتضي مدحاً ولا قدحاً، فنحن في روايته من المتوقّفين»[٧]، ونحوه

---

(١) الحلي، خلاصة الأقوال: ٢٢٣.

(٢) المصدر نفسه: ٢٠٩.

(٣) قبسات من علم الرجال ٢: ٢٤٢ ـ ٢٤٣.

(٤) خلاصة الأقوال: ٥٧.

(٥) المصدر نفسه: ٦٩.

(٦) المصدر نفسه: ٧٩.

(٧) المصدر نفسه: ٨٧.

ما ذكره في ترجمة كل من كليب بن معاوية الصيداوي، ومحمد بن علي بن بلال، وسفيان بن مصعب العبدي، والحسن بن سيف بن سليمان التمار، والفضل بن الحارث، وجعفر بن عفان الطائي، وغيرها من الموارد[١].

بل إنّ تقسيم الحلي كتابه إلى قسمين والثاني منهما في ذكر من لا يعتمد على رواياته إما لضعفه أو لاختلاف في توثيقه وتضعيفه أو لكونه مجهولاً شاهد على عدم قوله بأصالة العدالة، وإلا فلماذا يُدرج المجاهيل في عداد من لا يؤخذ برواياته مع إمكان إجراء أصالة العدالة فيهم[٢]. ما لم نعرّف المجهول بمعنى مجهول الهويّة بحيث يحتمل عدم وجوده أصلاً وسيأتي بحثه.

وقد يقال بأنّ بعض هذه الشواهد تغدو تامّة لو قصد الحلّي من أصالة العدالة مطلق أصالة العدالة في المسلم، لا في خصوص الإمامي، فلعلّ العلامة يرى أصالة العدالة في الإمامي خاصّة. والملاحظ أن هؤلاء المذكورين لم تثبت عنده عقيدتهم الإماميّة، فلهذا توقّف فيهم، بخلاف إبراهيم بن هاشم وأمثاله، وربما يكون هذا هو معنى المجاهيل، ووضعهم في القسم الثاني إضافة إلى كونهم مجاهيل بجهالة الهويّة أحياناً بحيث لا يعرف عنهم شيء حتى ميولهم العقديّة.

العنصر الثاني: إنّ الشاهدين الأساسيّين اللذين اعتمد عليهما السيد الخوئي هنا غير واضحين، فعبارته في حقّ إبراهيم بن هاشم غير واضحة في البناء على أصالة العدالة، فإنّ مجرد ترجيحه قبول قوله لا يعيّن أنّ ذلك لأصالة العدالة، بل لعلّه لوجوه أخرى كتلك التي ذكرها المتأخّرون في ذلك فيما بعد، لاسيما وأنّه أشار إلى كثرة رواياته، وهي إحدى مرجّحات التوثيق عند بعض العلماء.

وأما قوله في ترجمة ابن سمكة الذي اعتبره السيد الخوئي مستنداً قوياً، فهو أيضاً غير

---

(١) انظر: المصدر نفسه: ٨٩ ـ ٩٠، ١٠٨ ـ ١٠٩، ٢٣٢، ٢٤٢ ـ ٢٤٣، ٣٥٦، ٣٨٦.

(٢) دروس تمهيدية في القواعد الرجالية: ١٢٣ ـ ١٢٤.

واضح، فقد كان ذكر العلامة أنّه من أهل الفضل والأدب والعلم، ثم علّق بها علّق، فلعلّه رتب الحكم على مجموع المعلومات المتوفّرة لديه في مكانته العلمية وفضله فوثقه، أو لكونه شيخ إجازة إذا ثبت، أو لغير ذلك من الأسباب، وليس هو بالأمر الغريب.

بل يحتمل بعض العلماء أنّه اعتمد على توصيف النجاشي لابن سمكة بأنّ له عدّة كتب لم يصنّف مثلها وغير ذلك[1]. فليست نصوص العلامة واضحة في اختياره أصالة العدالة.

نعم، ذكر العلامة الحلي في تحرير الأحكام في طرق معرفة القبلة ما يلي: «ولو أخبره مسلم لا يعرف عدالته ولا فسقه، فالأقرب القبول، ولو لم يعلم حال المخبر وشكّ في إسلامه وكفره، لم يقبل قوله بدون الظن، بخلاف الشك في عدالة المسلم؛ لأنّ حاله يُبنى على العدالة»[2].

فهذا النصّ يربك كلّ محاولات الدفاع عن العلامة الحلّي، ولا أقلّ يضعنا في المناخ نفسه الذي شعرنا به مع الشيخ الطوسي من احتمال الاضطراب أو العدول، والله العالم.

ويقول العلامة الحلّي ايضاً: «قال الشيخ في (المبسوط): إذا قال المحبوس: حبست على تعديل البيّنة؛ لأنّ المدّعي أقام شاهدين، فلم يعرف الحاكم عدالتهما، فحبسني حتى يعرف ذلك من حالهما، فالكلام في أصل المسألة هل يحبس بهذا أم لا؟ قال قوم: يحبس؛ لأنّ الذي عليه أن يقيم البيّنة، والذي بقي ما على الحاكم من معرفة العدالة، فلأنّ الأصل العدالة حتى يعرف غيرها. وقال بعضهم: لا يحبس ـ لجواز أن يكون فاسقاً ـ بغير حقّ، أو تكون عادلة وحبسه بحقّ، وإذا انقسم إلى هذا، لم يحبسه بالشكّ. والأوّل أصحّ عندنا، فعلى هذا لم يطلقه، ومن قال بالثاني أطلقه.

والوجه عندي: الثاني. لنا: أنّ شرط قبول البيّنة والحكم بها: العدالة، فالجهل بها جهل بالشرط، فلا يجوز الحكم، وأصالة العدالة ممنوع في مثل هذا، لاشتماله على التسلّط على

---

(١) السبحاني، كليات في علم الرجال: ٢٣١ ـ ٢٣٢.

(٢) تحرير الأحكام الشرعية ١: ١٩٣.

الغير بسبب لم يثبت»[١].

فانظر إلى عبارته الأخيرة التي توحي بقبوله بأصل العدالة في الجملة، غايته أنّ في مثل المقام لا تجري هذه الأصالة، مما يوجب الشعور بالارتباك في كلامه.

ويتعزّز الشعور بالارتباك مرّةً أخرى عندما نجد النصّ التالي في مختلف الشيعة: «قال ابن الجنيد: كلّ المسلمين على العدالة إلى أن يظهر منه ما يزيلها. وهو يُشعر بجواز إمامة المجهول حاله إذا علم إسلامه. والمعتمد المنع، إلا بعد العلم بالعدالة. لنا: إنّ الفسق مانع، فلا يخرج عن العهدة إلا بعد العلم بانتفائه»[٢].

وكذلك عندما نلاحظ النصّ التالي في القواعد: «.. فإن علم فسق الشاهدين أو كذبهما لم يحكم. وإن علم عدالتهما استغنى عن المزكّي وحكم. وإن جهل الأمر بحث عنهما. ولا يكفي في الحكم معرفة إسلامهما مع جهل العدالة، وتوقّف حتّى تظهر العدالة فيحكم، أو الفسق فيطرح»[٣].

وأيضاً عندما نلاحظ النصّ الثالث الموجود في كتاب إرشاد الأذهان، حيث يقول: «.. وإذا عرف الحاكم عدالة الشاهدين حكم بعد سؤال المدعي، وإلّا طلب المزكّي، ولا تكفي معرفته بالإسلام، ولا البناء على حسن الظاهر، ولو ظهر فسقهما حال الحكم نقضه..»[٤].

وأيضاً عندما نلاحظ نصّه في مبادئ الوصول حيث يقول: «.. ولا تقبل رواية المجهول حاله، خلافاً لأبي حنيفة؛ لأنّ عدم الفسق شرط في الرواية، وهو مجهول، والجهل بالشرط يستلزم الجهل بالمشروط»[٥].

---

(١) المصدر نفسه.

(٢) مختلف الشيعة ٣: ٨٨.

(٣) قواعد الأحكام ٣: ٤٣٠.

(٤) إرشاد الأذهان ٢: ١٤١.

(٥) مبادئ الوصول إلى علم الأصول: ٢٠٦ ـ ٢٠٧؛ وانظر له: تهذيب الوصول إلى علم الأصول: ٢٣٢ ـ ٢٣٣؛ ونهاية الوصول إلى علم الأصول ٣: ٤٢١ ـ ٤٢٢.

فإنّ هذه النصوص تنافي أصالة العدالة، مع أنّ النصّ الذي قبلها يوافقها!

والخلاصة: إنّ مبدأ وجود بعض الارتباك في الموضوع ينبغي الإقرار به دون تأويل النصوص، ولعلّهم يميّزون بين الأبواب كباب القبلة وباب القضاء وغيرها، فكلّ شيء محتمل، بل قد يحتمل تمييزهم بين الأبواب الفقهيّة وباب حجيّة الأخبار والرواة، فدعوى الجزم بهذا المقدار أنّهم لا يقولون بأصالة العدالة صعبة، وإن كان الجزم بقولهم بها مطلقاً ليس يسيراً، لاسيما عند العلامة الحلّي. وأمّا سائر من نُسب إليه القول بأصالة العدالة كابن الوليد وابن الجنيد والصدوق والمفيد وغيرهم فلم يتضح لنا نصّ وصلنا منهم يؤكّد ذلك.

الحلّ الثاني: توظيف الضرورة الأخلاقيّة لتبيين أصول التعديل

ثاني الحلول هنا هو ما ذكره الوحيد البهبهاني، وفصّله المحقّق القمي[1]، وذلك أنّهم عندما يعدّلون فهم يعرفون أنّ هناك اختلافاً في قضيّة العدالة من حيث تعريفها ومن حيث طرق إثباتها، فإذا أطلقوا التعديل لجميع العلماء عبر الأزمنة فعليهم أن يبيّنوا أنّ ذلك على مسلكهم خاصّة وأن يوضحوا نظريّتهم، فالطوسي يكتب للأجيال القادمة، وليس فقط لعلماء عصره الذين يعرفون نظريّاته، فعمدة مقاصدهم في تأليف هذه الكتب بقاؤها أبد الدهر وانتفاع من سيجيء بعدهم منها، على حدّ تعبير الميرزا القمي.

هذا كلّه يعني أنّ هؤلاء العلماء الصالحين الورعين الفاهمين يبعُد في حقّهم الغفلة عن مثل هذه الأمور، فلو بنوا على ذلك لبيّنوا في كتبهم، وحيث لم يذكروا شيئاً من هذا النوع، دلّ على أنّهم لم يُعْمِلوا نظريّاتهم الخاصة هذه، بل أخذوا الحدّ الأعلى من العدالة المتفق عليه بين الجميع.

هذا الحلّ يواجه مشاكل أيضاً، أبرزها:

---

(١) انظر: تعليقه على منهج المقال: ٥ ـ ٦؛ والقوانين المحكمة: ٤٧٤؛ والملا علي كني، توضيح المقال: ٥٥.

المشكلة الأولى: ما ذكره المحقّق القمي نفسه وآخرون[1]، من أنه كيف يعرف الرجالي المتقدّم ـ كالعلامة ـ والقائل بأصالة العدالة، أنّ اللاحقين سيهجرون نظريّة أصالة العدالة؟! فإذا لم يبنِ في التعديل على أصالة العدالة يكون أيضاً قد فوّت على اللاحقين هذا المعطى المهمّ لهم، فمطالبته بالمستقبل فيها محذور على الجانبين.

لكن يمكن أن يجاب عن هذه المشكلة بأنّ عدم إبداء العدالة بناءً على أصالة العدالة لا يفوّت على اللاحقين شيئاً؛ لأنّهم بعد أن لم يثبت عندهم الفسق سوف يجرون بأنفسهم أصالة العدالة، بلا حاجة إلى أن يُجريها لهم الشيخ الطوسي أو العلامة الحلي، فلا يفوتهم شيء بذلك. فهذه المشكلة تحتاج لتطوير يأتي بيانه قريباً، ولعلّه المنظور الحقيقي لأصحاب هذه المشكلة المبرزة.

المشكلة الثانية: ما ذكره أبو المعالي الكلباسي[2]، من أنّ هذا الكلام لا يجري في حقّ مثل النجاشي؛ لأنّنا لا نُحرز أنّ النجاشي كان عالماً بأحكام العدالة وتفاصيلها حتى يأخذ بعين الاعتبار المرتبة الأعلى، فهذا الكلام يتمّ في مثل الطوسي والعلامة، ممّن نُحرز أنّهم كانوا من الفقهاء المتتبّعين، أما مثل النجاشي المتخصّص في علم الرجال، فالأمر مشكل فيه.

بل يمكن تطوير هذا الإشكال لكي يرد على مثل الكشي والعديد من علماء الرجال الذين ينقل عنهم الرجاليّون القدامى؛ ذلك أنّنا لا نُحرز فقاهتهم واطّلاعهم على هذه الدقائق، فلعلّهم جروا على منوال عصرهم دون أن يلتفتوا إلى ذلك كلّه، ونقل لنا مواقفهم كلّ من الطوسي والنجاشي. وهذا الكلام لا ضير فيه، فنحن نحترم هؤلاء العلماء، لكنّ كونهم فقهاء متابعين للشأن الفقهي أوّل الكلام. فلا نجزم بعدم فقاهتهم بل نشكّ فيها.

---

(١) راجع: القوانين المحكمة: ٤٧٤؛ والمامقاني، تنقيح المقال ١: ١٧٦؛ والسبحاني، كليات في علم الرجال: ٣٨ ـ ٣٩.

(٢) الكلباسي، الرسائل الرجاليّة ١: ٨٨.

إلا إذا قيل: إنّ عدم القول بأصالة العدالة كان هو السائد أو المشهور أو أنّ كونه السائد أمرٌ محتمل، فمن الطبيعي جريانهم على ما هو السائد في عصرهم، أو أن نقول: إنّ الكتب التي ذكرها النجاشي في رجاله، وذكر طرقه إليها قد وصلته بأعيانها بحيث قرأها أو أُمليت عليه؛ فإنّنا إذا لاحظنا هذه الكتب، بما فيها كتب الشيخ الطوسي والمرتضى والمفيد والصدوق وغيرهم فإنّه يُستبعد أن لا يكون مطّلعاً على مثل قضايا الفقه والأحكام، فلو صحّت هذه الفكرة أمكن القول بارتفاع الإشكال في مثل النجاشي، وأمّا لو قلنا بأنّ الطرق هي طرق لأسماء الكتب أو هي مطلق إجازة في الرواية دون مناولة أو استنساخ، فيكون من الصعب قبول ذلك، ما لم نذهب إلى أنّ التخصّص في الرجال مع التعديل يستدعي العلم بالقضايا المتصلة بالرجال، والتعديل من أهمّها، فكيف لا يعرفون معنى التعديل وهو من أهمّ نشاطاتهم؟!

هذا، وسيأتي الحديث ـ إن شاء الله ـ عن موضوع النجاشي وخبرويّته في العلوم الدينيّة في الفصل التاسع من هذا الكتاب عند الحديث عنه وعن كتابه.

المشكلة الثالثة: إذا كانت نظريّة أصالة العدالة مشتهرة في القرنين: الرابع والخامس الهجريّين، فأيّ ضير أن يعمل الطوسي وغيره على المشهور في زمانهم، كما هي عادة المصنّفين؟! وكيف كان سيعرف أنّ هذا المشهور سوف ينقلب إلى مشهورٍ ضدّه؟! فإنّ عادة المصنّفين أنّهم لا يلتفتون إلى احتمالات ضئيلة سوف تكون في المستقبل.

وهذه المشكلة هنا متوقّفة على كون نظريّة أصالة العدالة مشهورة أو مجمعاً عليها آنذاك كما قيل، لا مطلقاً، وإثبات الشهرة يحتاج إلى بحث مستأنف، ويبدو أمراً صعباً.

المشكلة الرابعة: ما ذكره أبو المعالي الكلباسي[1] من أنّ البناء والعادة في العلوم والفنون أن يجري الإنسان على معتقد نفسه، لا على معتقد غيره، خذ مثالاً على ذلك علم الفقه، فهل يكتب الفقيه على نظريّات غيره أو على نظريّاته؟ وهل يكتب الأصولي على نظريّات

(١) راجع: الرسائل الرجالية ١: ٨٨.

غيره أو على نظريّاته؟ فالقول بأنّ المطلوب من الرجاليّ أن يتنكّر لمبانيه ونظريّاته أو أن يبيّنها في مقدّمة كتابه تحميل له لأمر على خلاف العادة الجارية في التصنيف في العلوم والفنون.

وهذا الكلام صحيح، إلا في بعض أنواع التصنيفات، كما في الموسوعات ودوائر المعارف وغيرها، أو كما لو لم تكن نظريّة المؤلّف معروفة ومتداولة في عصره ولا كان طَرَحَها من قبلُ في سائر كتبه أو عرفت عنه، فإنه في مثل هذه الحال قد يلزم التدليس أو التغرير، مثل ما لو كان هناك فقيه يعتقد بحجيّة المنام والرؤيا وكان يرى هو نفسه في المنام النبيَّ الأكرم أو أحد أئمة أهل البيت النبوي، فهنا لا يصحّ منه دعوى وجود روايات عنده مقطوعة السند، بحيث يوهم الآخرين بذلك مع عدم علمهم بمسلكه وطريقته، فإنّ هذا من التغرير والتدليس، بل عليه أن يبيّن، بل قد يصدق عليه الكذب في بعض الموارد.

وهذا معناه أنّ الموقف هنا تابعٌ لمدى معروفيّة أصالة العدالة في المشهد الفقهي والرجالي بين العلماء، فإذا كانت معروفةً ـ ولو لم تكن هي القول المشهور ـ أمكن اعتمادها ويصحّ كلام الكلباسي، وإلا فلا.

المشكلة الخامسة: وهي في تقديري أهمّ إشكاليّة بملاحظة عنصر النظر إلى المستقبل، وحاصلها أنّ بعض أهمّ الكتب الرجاليّة القديمة (عند الإماميّة) لا يُحرز أنّها عندما صنّفها أصحابها كانوا يدركون أنها ستغدو محوراً لعمل المذهب الشيعي؛ إذ غالبها إما طبقات أو فهارس مصنّفات، فالصورة التي اتخذتها هذه الكتب في القرون اللاحقة لا يحرز أنها كانت محفورة في وعي مصنّفي تلك الكتب، وهذا أمرٌ لا يجري في هذا المورد فقط، بل يجري في الكثير من المصنّفات والمصنّفين، لاسيما وأنّ الأغراض الأساسيّة الداعية لتصنيف أمهات هذه الكتب القديمة لم تكن لأنّ الطائفة الشيعيّة احتاجت إلى معيار لتزن به الأحاديث، بل للردّ على المخالفين للمذهب الشيعي في اتهامهم لهذا المذهب بعدم وجود مصنّفات ولا مصنّفين فيه.. فهذا مثل كتاب أعيان الشيعة للسيد محسن الأمين العاملي، من حيث إنّه لم يخطر بباله أن يصير كتاباً رجاليّاً مثلاً، والحال أنّه صنّفه للتراجم وأمثال ذلك، فلو عدّل أو

ضعّف فليس نظره لمرجعيّة كتابه رجاليّاً في المستقبل.

إنّ هذا السياق التاريخي ـ مع عدم علم المؤلّفين بالغيب، ليعرفوا ما سيؤول إليه حال كتبهم فيما بعد ـ يؤكّد أنّ هذه الصورة التي نحملها اليوم لا دليل على أنها كانت ملتفتاً إليها حال تصنيف هذه الكتب، فهذا الكلام من المحقّق القمي كلّه إسقاط لصورة معاصرة لا يُحرز تطابقها مع الماضي.

وعليه، فالحلّ الثاني لمعضلة أصالة العدالة غير موفّق أيضاً، بعد ضمّ عناصر القوّة في جملة المشكلات الخمس المتقدّمة، وحاصلها: إنّه من الممكن أن تكون نظريّة أصالة العدالة مشهورة في ذلك العصر أو معروفة، فيكون اعتمادهم عليها ليس بغريب، لاسيما وأنّ كتبهم وضعت في الغالب للطبقات والفهارس أكثر ممّا وضعت لتمييز أحوال الرواة من حيث الجرح والتعديل. ويكفي احتمال المعروفيّة ـ حيث لا نافي له ـ في تبرير عملهم هذا، وانسجامه مع عدالتهم وصلاحهم ونزاهتهم.

الحلّ الثالث: منهج الرجاليّين في الرواة المجهولين والممدوحين

الحلّ الثالث هو ما ذكره العلامة المامقاني والمحقّق الكني، من أنّ هناك شواهد وقرائن في كلمات الرجاليّين تفيد أنّهم لا يكتفون في العدالة بظهور الإسلام مع عدم ظهور الفسق، فقد تعرّض الرجاليّون لشخصيات من الرواة مدحوهم مدحاً كبيراً يدلّ على أنّ حالهم كان أزيد حتى من حسن الظاهر، مثل إبراهيم بن هاشم الذي ذكروا فيه أنه نشر حديث الكوفيين في قم رغم تشدّد أهل قم، ومع هذا المدح والتدليل على حال الراوي، إلا أنّ أياً من الرجاليين لم ينصّ على تعديله أو توثيقه، فلو كانوا يبنون على أصالة العدالة فحال من هو أدنى منه بكثير يفترض أن يقال فيهم: إنّهم عدول، الأمر الذي يكشف عن عدم اعتمادهم على هذا الأصل المزعوم[1]، بل لو بنوا على أصالة العدالة كان يفترض أن

(١) المامقاني، تنقيح المقال ١: ١٧٦.

يعدّلوا سائر الرواة الذين سكتوا عنهم[١].

وهذا الحلّ من العلامة المامقاني والمحقّق الكني وغيرهما، يمكن الملاحظة عليه:

١ ـ إنّ هذا الكلام إنما يتم لو كان بناء الرجاليين القدامى على تحقيق حال الراوي في كتبه وبيان إمكانيّة الاعتماد على رواياته، وهذا ما لا نجده ينسجم مع سياق تصنيفهم للكتب، وإنما كانت ـ كما قلنا مراراً ـ كتب فهارس أو كتب مصنّفات أو كتب طبقات، وليس في أيدينا أيّ مقدّمة من هذه الكتب تدلّ على أنّ صاحبها كان يتعهّد بذكر حال الراوي من هذه النواحي، حتى نفهم من سكوته عدم ثبوت العدالة عنده، إلا ما جاء في مقدّمة الشيخ الطوسي على الفهرست.

إذن، فهذا الجوّ العام يضع سكوتهم في موقع عدم الدلالة على ثبوت الوثاقة عندهم أو عدم ثبوتها، تماماً كعدم حديثهم عن المواقف السياسية أو تاريخ العمل السياسي عند الراوي ـ إذا لم نفسّر تعبير الغلوّ في بعض كلماتهم بالغلوّ السياسي كما نُقل عن بعض المعاصرين ـ فهو من حيث عدم كون ذلك في سلّم أولوياتهم عند ذكر حال الرواة.

وأما تعهّد الشيخ الطوسي في مقدّمة الفهرست، فلابدّ من تفسيره بشكل مختلف تماماً؛ إذ بالتأكيد لم يفِ الشيخ الطوسي بوعده في أغلب الرواة الذين ذكرهم، سواء بنينا على أصالة العدالة عنده أم لم نبنِ، إذ قد تعهّد بذكر مذهب الراوي، وكذلك بذكر حاله ومدى الاعتماد على رواياته، لكنّنا لو نظرنا في «الفهرست» وجدنا الحالة الغالبة عكس ذلك على الصعيدين المذكورين، فقد وثق حوالي ١٢٠ شخصاً، وضعّف حوالي عشرين شخصاً، على ما قيل، مع أنّه ترجم لـ ٩١٢ شخصاً. وكثير جداً من الرواة لم يذكر مذهبهم.

والمقدّمة كتبت قبل تأليف الكتاب، بقرينة قوله فيها: «فإذا سهّل الله تعالى إتمام هذا الكتاب..»[٢]، ويبدو أنّه كان يتصوّر أنّ الوثائق ستدعمه بشيء ففوجئ بقلّتها، أو أنّها غير

---

(١) كني، توضيح المقال: ٥٥.

(٢) الفهرست: ٣٢.

مرتبكة لكنّه لاحظ وجود تناقض في المواقف من الرواة. والاحتمال الأرجح أنّه كتب المقدّمة بمعزل عن الكتاب، ثم كان يكتب كلّ راوٍ على حدة فيجمع ما توفّر لديه من معلومات عنه، ثم يرتّب الرواة على الحروف المعجميّة، فنسي ما تعهّد به أوّلاً؛ وذلك أنّ بعض الرواة الذين سكت عن حال مذهبهم ورواياتهم معروفين مشهورين، لا أقلّ لديه، من أمثال أساتذته، وكذا مشاهير الرواة الثقات والضعاف، مثل زرارة بن أعين وغيره، فاحتمال السهو وارد في بعضهم، واحتمال وجود تضارب وارد في الوثائق حول بعض آخر دفعه للتوقّف فيهم، واحتمال أنه عاد وأعرض وصرف النظر عن هذا الجانب في بعض مراحل العمل، مع احتمال أنّه بدا له في الرأي أثناء العمل ممكن جداً كذلك؛ فقد وجدناه عدل وذكر أسماء بعض من هم من غير الشيعة ومبرّره ـ ظاهراً ـ كثرة رواياتهم عن أهل البيت عليهم السلام أو كتبوا في قضايا الشيعة أو كانت لهم خلطة ظاهرة بهم، وما شابه ذلك، مثل وهب بن وهب أبو البختري، وعلي بن محمد المدائني، وطلحة بن زيد، وحفص بن غياث، وعبد الله بن محمد بن أبي الدنيا، وعباد بن يعقوب الرواجني، وأبي طاهر المقري، ومحمد بن جرير الطبري، ويعقوب بن شيبة[1]، فمثل هذا السهو أو العدول في الرأي طبيعيٌّ في العديد من المصنّفات وعند العديد من المصنّفين.

وعلى أيّة حال، فمقدّمة الشيخ الطوسي ترد تساؤلاً أمام الجميع هنا، وليس فقط أمام فريق دون آخر، بل حتى لو قلنا بكونها تنقل ما قيل في الرواة فقط، فإنّه من البعيد أن تكون بعض الأسماء السابقة لم يُقَل فيها قبل الطوسي أيّ تعديل أو تضعيف أو بيان مذهب مثل زرارة وغيره.

وخلاصة القول: إنّ سكوت الرجاليّين عن حال العديد من الرواة ـ ومنهم المشاهير بعد مدحهم ـ لا يكشف بالضرورة عن عدم أخذهم بأصالة العدالة؛ لعدم إحراز بنائهم على ذكر كلّ ما يتصل بالراوي غير كتبه وطبقته بحسب اختلاف الكتب. وأمّا سكوت

(١) هؤلاء نصّ الشيخ في الفهرست على أنّهم من غير الشيعة.

الشيخ الطوسي فلا يدلّ على عدم قوله بأصالة العدالة؛ لاحتمال عدوله عمّا تعهّد به من قَبل في مقدّمة الكتاب حتى لو كان يبني على أصالة العدالة، ويشهد لعدوله ذكره بعض من هم من غير الشيعة تارةً، وعدم بيانه حال بعض من يقطع بعلمه بهم كأساتذته وبعض مشاهير الرواة الكبار المعروف حالهم ومذهبهم أخرى، وتركه بيان حال مذهب الرواة في كثير من المواضع ثالثة. هذا مضافاً إلى احتمال أنّه لم يكن بصدد التعديل، بل كان بصدد نقل ما قيل في الرواة من تعديل وجرح، كما يظهر من مقدّمة كتابه، رغم أنّ هذا الاحتمال لا يلغي تخلّفه عن تعهّده؛ لوجود من عدّلوا في كتب الآخرين ولم يذكر هو تعديلهم.

قد يقال ـ دفاعاً عن الشيخ الطوسي ـ: إنّ مجموع السنّة المذكورين في الفهرست هو عشرة أشخاص فقط، فهل ذكره لهذا العدد يُعتبر نقضاً لقاعدة قوامها ٩١٢ شخصاً؟! كما أنّنا نسأل: من أين فهم المثبتون للعدول، أنّ الشيخ الطوسي تعهّد في مقدِّمته بأن يذكر أصحابنا فقط؟! فإنّ التأمّل في مقدّمة الفهرست، لا تفيد ذلك بل تفيد العكس، وذلك أنّه قال بأنّه: لما رأيت جماعة من شيوخ طائفتنا من أصحاب الحديث، عملوا فهرس كتب أصحابنا وما صنّفوه وما رووه من الأصول، و لم أجد أحداً استوفى ذلك ولا ذكر أكثره.. إنّ ظاهر كلامه أنّ أصحاب الحديث من شيوخ طائفتنا ـ و لعلّهم شيوخ الاثني عشريّة ـ عملوا فهارس غير مستوفاة، تحتوي على ذكر كتب أصحابنا ومصنّفات أصحابنا، وما رواه أصحابنا من الأصول. ولكن هل هذه الأصول التي رواها أصحابنا هي خصوص أصول أصحابنا أنفسهم؟ لا دليل على ذلك، بل السياق وعدم ذكر القيد، قرينتان على إرادة مطلق الأصول.

وقد ذكر في مقدّمته أيضاً أنّه عمد إلى كتاب يشتمل على ذكر المصنّفات والأصول، ولم يفرد أحدهما عن الآخر، لئلا يطول الكتابان؛ لأنّ في المصنّفين من له أصل، فيحتاج إلى أن يُعاد ذكره.. وهذا الكلام لمطلق المصنّفين وأصحاب الأصول، لا خصوص مصنّفات وأصول أصحابنا، إذ لو أراد الخصوص لذكر ـ في الحدّ الأدنى ـ جملة: (لأنّ في مصنّفي أصحابنا) بدل (لأنّ في المصنّفين)، ومن هنا يقول في المقدّمة أيضاً بأنّه إذا ذكر كلّ واحد

من المصنّفين وأصحاب الأصول.. وهذا مطلق أيضاً لا خصوص مصنّفي أصحابنا وأصحاب أصولهم، وكذلك قوله فيما بعد بأنّ الكثير من مصنّفي أصحابنا وأصحاب الأصول ينتحلون المذاهب الفاسدة وإن كانت كتبهم معتمدة.. فهذا الكلام أطلق عبارة أصحاب الأصول، في قبال تخصيص المصنّفين بأصحابنا، ما يُشعر بإرادته مطلق أصحاب الأصول لا خصوص أصحابنا منهم، ولعلّه مما يشهد للشعور، ما ذكره في ترجمة حفص بن غياث القاضي وطلحة بن زيد، من أنهما من أهل السنّة ولكنّ كتبهم معتمدة، فكأنّ ما ذكره هناك هو من تطبيقات هذا التعليل.

وعليه، فلا شاهد في المقدّمة يفيد أنّ الشيخ لا يذكر إلا من هو من أصحابنا، بل الشاهد فيها يدلّ على أنّ الفهرست جرى على ما جرى عليه شيوخ الطائفة في فهرستاتهم، من ذكر ما رواه أصحابنا من مطلق الأصول، وعلى أنّه في صدد ذكر مطلق المصنّفين ومطلق أصحاب الأصول. هذا وقد وصلت كتب أهل السنّة هذه عبر شيوخ الطائفة فصدق أنّهم رووها.

وأيضاً اسم كتاب الطوسي هو فهرست كتب الشيعة وأصولهم، وأسماء المصنفين منّهم، وأصحاب الأصول والكتب، وأسماء من صنّف لهم وليس هو منهم، كما نصّ هو على ذلك في ترجمة نفسه في الفهرست، فهذا قد يعضد ما فهمناه من المقدمة؛ فإنّ الظاهر أنّ (أصحاب الأصول والكتب)، هم من غير الشيعة، وذلك بقرينة المقابلة مع قوله: (كتب الشيعة وأصولهم وأسماء المصنّفين منهم)، إذ لو كان المراد واحداً، لأخّر الضمير المنفصل إلى ما بعد (أصحاب الأصول والكتب)، ولقال: (وأسماء المصنّفين وأصحاب الأصول والكتب منهم)، وكلّ من ذكره الطوسي من السنّة يدعم ذلك فقد ذكر لهم كتباً تؤيّد مذهب الإماميّة مثل مقتل الحسين والخونة لأمير المؤمنين (علي بن محمد المدائني) ومقتل الحسين ومقتل أمير المؤمنين (عبد الله بن محمد بن أبي الدنيا) وأخبار المهدي (عباد بن يعقوب الرواجني) وقراءة أمير المؤمنين وحروفه وتصنيفه (أبو طاهر المقري) وغدير خم (محمد بن جرير الطبري) وتفضيل الحسن والحسين (يعقوب بن شيبة) والحروب لأمير

المؤمنين (أبو الحسن المدائني)، فهذه العناوين تشهد أنّ مراده كونهم ممن صنّف لمصلحة الشيعة وقضاياهم ومعارفهم ولو كانوا من غيرهم.

فدعوى كون الشيخ الطوسي تعهّد في مقدّمته بذكر خصوص أصحابنا من ذوي الكتب والمصنّفات والأصول، لم أقف لها على ما يعضدها، بل وقفت على شواهد تفيد خلافها، وعليه، فدعوى عدول الشيخ عن مقدّمته في هذا اللحاظ، قد لا تكون موفّقة.

ولكن قد يجاب:

أ ـ إنّ عشرة من ٩١٢ يعدّ نقضاً بالنسبة لنا هنا؛ إذ لو جاز هذا لجاز أن يعدّل في عشرة موارد وفقاً لأصالة العدالة، فالمشكلة تبقى، فضلاً عن أنّ هذا النقض منّا ملحوظ مع تمام موارد النقض الأخرى، وليس لوحده.

ب ـ إنّ المقاربة التي قدّمت تفرض مسبقاً تفسير معنى الأصل والتصنيف في كلماتهم، وسوف يأتي ـ بحول الله ـ في بحث التوثيق بمعيار أنّ له كتاباً أو مصنّفاً أو أصلاً، أنّ أقرب التفاسير هو أنّ الأصل ما تمحّض بالرواية عن المعصوم مباشرةً أو شبه مباشرة، بحيث لم تؤخذ هذه الروايات من كتاب قبله، ولهذا عبّر بمصطلح الأصول الأربعمائة. وهذا التفسير هو مذهب أمثال المحقّق النراقي والآغا بزرك الطهراني، وغيرهما كما سوف يأتي. وبهذا يصبح معنى (ما رووه من الأصول) ليس أنّ هناك كتباً رووها، وتسمّى أصولاً، وهي لغيرهم، بل كلمة (رووه) متصلة جوهريّاً بكلمة (الأصول)، فإنّ الأصول لا تكون إلا رواية؛ لأنّ الأصل هو الرواية المباشرة أو شبهها عن المعصوم، بلا توسّط مصنّف سابق أو كتاب سابق، وبناء على هذا التفسير الذي يرجّحه كثيرون ـ ولعلّه الأقرب ـ ينتفي الإشكال المتقدّم.

ج ـ إنّ عبارة الطوسي الأولى تفيد أنّه سيترجم ما رووه من الأصول، ولكنّه لم يقل بأنّه سيترجم أصحاب الأصول، فكان المفترض أن يذكر هذه الأصول في ترجمته لمن روى الأصل، لا أن يذكر ترجمته لصاحب الأصل نفسه، فهذا لا تفيده خصوص هذه العبارة، بعد ضمّها لمنهجه، وإلا لزمه منهجة كتابه وفقاً لأسماء الكتب، وليس وفقاً لأسماء

المؤلّفين، فلاحظ.

د ـ مما تقدّم يظهر حال سائر القرائن المذكورة، فإنّها لم تعد مطلقة، كيف ولو أُطلقت كلمة المصنّفات بعد ذلك، للزم ذكر جميع مصنّفات أهل الإسلام مع العلم بعدم قصد ذلك، فالطوسي لا يريد الإطلاق في كلمة أصحاب الأصول، فليس غرضه تحرير أصحاب الأصول من عنوان (أصحابنا) بل تحرير الأصول عن المصنّفات؛ للتغاير بينهما، ولا يحتاج لذكر كلمة (منهم) مكرّراً، فالتقدير كافٍ كما هو متعارف في اللغة العربيّة، ولهذا لم يضع كلمة منهم حتى للمصنّفات في مواضع أخر من المقدّمة، لوضوحها.

هـ ـ ولعلّ ما يشهد لذلك أنّ جميع السنّة الذين ذكرهم الطوسي، لم يُشر هو ولا غيره إلى أنّ لهم أصلاً، فلو كانوا أصحاب أصول، وإنّما ذكرهم لأنّ أصحابنا رووا أصولهم، لكان بيّن ولو في بعضهم أنّ له أصلاً، كما هي طريقتهم في بيان من له أصل، ومن له كتاب، ومن له مصنّف.

و ـ ولعلّه يُستأنس أيضاً بأمرٍ، وهو أنّه لو كان المراد من الأصل مطلق كتاب رواه أصحابنا، فهذا يلزم منه إدراج كثير من الكتب السنّية في فهرست الشيخ الطوسي، فقد رووا الكثير منها كما يظهر بالتتبّع في مصنّفاتهم وتعلّمهم عند غيرهم، وروايتهم لكتبهم وما فيها كما في أسانيد الأمالي. وأمّا لو كان المراد من الأصل خصوص الكتب السنيّة التي تنقل عن أحد الأئمة مباشرةً فما علاقة محمد بن جرير الطبري المتوفى عام ٣١٠هـ بالأصول حتى يذكره الطوسي؟! وهل روى عن أحد الأئمّة مباشرةً مثلاً أخبار غدير خمّ؟!

ز ـ إنّ تناسب مقدّمة الطوسي مع مضمون كتابه يؤكّد أنّ غالبيّة الأصول، بل جميعها هي من تصنيف أصحابنا، فلماذا فصل الأصول عن المصنّفات بتخصيص المصنّفات بالانتساب لأصحابنا فيما الأصول محرّرة من الانتساب، مع أنّها جميعاً ترجع لأصحابنا، كما هي معطيات كتاب الفهرست نفسه؟ ولعلّ هذا ما يشي بأنّ إطلاق الطوسي لكلمة الأصول ليس إلا لكون من له أصل إنّما هو من أصحابنا.

ح ـ إنّ نصّ الطوسي في تعريف كتاب نفسه عند ترجمته لنفسه بأنّه أدخل كتب غيرهم ممّن صنّف لهم وليس منهم، هذا النصّ خارج عن بحثنا؛ لأنّنا نتكلّم في تخلّفه عن تعهّده الذي في المقدّمة، وهذا النصّ لعلّه كَتَبَه بعد ذلك، فيكون شاهد تخلّفه المذكور، بل بصرف النظر عن ذلك تدلّ الطبعات المحقّقة لكتاب الفهرست على أنّ جملة (والكتب وأسماء من صنّف لهم وليس منهم)، ليست منقولة إلا عن نسخة واحدة متأخّرة، وهي نسخة ترتيب الفهرست للقهبائي، وليست موجودة في النسخ الأخرى المتوفّرة للفهرست، كما يشهد لذلك تحقيق السيد عبد العزيز الطباطبائي الذي اعتمد عشر نسخ للفهرست[1].

٢ ـ إنّ المثال الذي ذكره العلامة المامقاني، وما كان من أمثاله، يظلّ إشكالاً على الجميع، بصرف النظر عن موقفنا الشخصي من إبراهيم بن هاشم، فالكلّ اليوم يوثقون إبراهيم بن هاشم ويعتبرونه من الوجوه في الطائفة الشيعيّة بصرف النظر عن أصالة العدالة؛ ونحن نسأل المامقاني: لماذا بتقديركم لم يوثق الطوسي ولا غيره إبراهيم بن هاشم وأمثاله من الرواة الأجلاء؟!

فإن قال: لأنهم أرفع من التعديل، فهذا الجواب يجري على مسلكي أصالة العدالة وعدمها، فكيف صحّ أن يأتي به العلامة المامقاني شاهداً لعدم قول الطوسي بأصالة العدالة؟!

وإن قال: لأنه لم يكن بناؤه على التعديل والجرح في كلّ راوٍ، فهذا هو عين ما أجبناه به قبل قليل، وهو ينسجم مع القول بأصالة العدالة وعدمه.

وإن قال: لأنّه لا يرى عدالته، فإن كان رأيه هو ضعف إبراهيم بن هاشم، فلماذا لم يذكر ضعفه مع تعهّده ببيان الجرح والتعديل؟ وإن كان متوقّفاً فيه لوجود تعارض في توثيقه وتضعيفه، أو لعدم حصوله على معلومات تسمح له بتعديله، فهل يقبل المامقاني بهذا الرأي في إبراهيم بن هاشم؟! وهل يقبله في كبار الرواة الذين سكت عنهم الطوسي

---

(١) الفهرست: ٤٤٨، وانظر تعريف النسخة المنفردة بهذه الجملة، في ص ١٢ من مقدّمة التحقيق.

بمن فيهم كبار مشايخه؟! وهل يمكننا تعديل هؤلاء بعد توقّف الطوسي فيهم وعدم حصوله على معلومات حولهم وهو الأقرب إليهم، بل الذي كان على تماسّ مع بعضهم؟!

هذا كلّه لو قلنا بأنّ ذكر هذا المديح له ليس بنفسه تعديلاً أو أسلوباً من أساليب بيان الجلالة والعدالة، وإلا ارتفع الإشكال من رأس، لاسيما ونحن نعرف أنّ تعبير (عدل) ندر وجوده في كتب الرجال الإماميّة.

وعليه، فما ذكره المامقاني غير تامّ، لا في القاعدة ولا في مثل المورد الذي ذكره، فهذا الحلّ غير مقنع أيضاً.

الحلّ الرابع: قانون حجيّة قول العادل وتعطيل السؤال عن مدركه

الحلّ الرابع هنا هو ما ذكره الوحيد البهبهاني، من أنّ العادل إذا أخبر بعدالة شخص يؤخذ بقوله، ولا يبحثون عن مبناه أو يتثبّتون في صحّة قوله، ولعلّه كذا وكذا[1].

وقد أورد الشيخ الخاقاني على هذا الكلام بأنّ عدم التثبّت في خبر العادل إنما هو بلحاظ الصدق والكذب؛ لأنّ العدالة تنفي احتمال الكذب؛ إلا أنّ التثبّت هنا ليس من هذه الناحية، وإنما من ناحية استعلام مراده فيما قال[2]، تماماً كما لو شهد باللغة التركيّة في محكمة عربيّة، فإنّ الإتيان بالمترجم لو كان القاضي عربيّاً لا يعرف التركيّة، واستعلام مراد المتكلم، ليس من التثبت المنفي بعدالة الشاهد.

وكلام الخاقاني صحيح؛ ونضيف عليه: إنّ عدم التثبّت في الشهادة بالعدالة إنّما هو لعدم وجود خلاف في معناها يُذكر حتى يُلتفت إلى أنّه ماذا قصد الشاهد من هذا الكلام أو ذاك، وهذا نفي بالاطمئنان وعدم انقداح الشك، لكن فيما نحن فيه هناك نصوص لعالمٍ كبير مثل الشيخ الطوسي تدلّ على ذهابه لأصالة العدالة، فموجب الشكّ موجود.

وقد حاول بعض المعاصرين أن يفسّر كلام الوحيد البهبهاني بأنّ مراده السيرة القائمة

---

(١) تعليقة على منهج المقال: ٢٦١ (رجال الخاقاني).

(٢) رجال الخاقاني: ٢٦١.

على عدم التثبّت بأقوال أهل الرجال؛ فالاستدلال هنا بالسيرة[1]، لكنّ هذا ليس مراد البهبهاني؛ لأنه ذكره مباشرة بعد الجواب الآتي، عاطفاً بقوله: «وأيضاً».

وعليه، فهذا الحلّ غير مقنع أيضاً.

الحلّ الخامس: مرجعيّة السيرة في تجاهل مدارك التعديل

خامس الحلول هنا هو ما ذكره الوحيد البهبهاني أيضاً[2]، من قيام السيرة منذ قديم الأيام على الأخذ بأقوال الرجاليّين دون تثبّت أو توقّف، سواء من طرف الطوسي والنجاشي مع من سبقهم أم من طرف اللاحقين مع أهل الرجال في القرون الهجريّة الخمسة الأولى، فهذه السيرة حجّة.

والجواب: لا نعرف الوجه في حجيّة هذه السيرة الحادثة بعد عصر النصّ، فلعلّهم آنذاك لم يلتفتوا إلى هذه الإشكاليّة؛ حيث قيل: إنّ أوّل من التفت إليها كان البهائي في القرن الحادي عشر الهجري، فإنّ عدم التفاتهم لا يعني حجيّة طريقتهم، وما أكثر ما لم يلتفتوا إليه مما التفت إليه النقّاد المتأخّرون من العلماء الأعلام، علماً أنّه لو صحّ كلام المستشكل بأصالة العدالة من أنّها هي النظرية المشهورة أو الاجماعيّة آنذاك، فإنّ الاعتماد عليها إلى زمن العلامة يمنع عن ظهور الإشكال أساساً، كما هو واضح بالنسبة لذاك الزمان.

ووفقاً لذلك فهذا الحلّ الخامس غير مقنع أيضاً.

الحلّ السادس: خصوصيّة التوثيق وتحرّرها من إشكاليّات التعديل

الحلّ السادس هو ما ذكره الوحيد البهبهاني أيضاً، من أنّ المعتبر في حجيّة الخبر عند الجلّ هو الوثاقة، فعندما يعدّلون فهم يريدون إثبات هذه الناحية في الراوي؛ أي هذا

(١) مهدي الهادوي الطهراني، تحرير المقال: ٢٠.

(٢) تعليقة على منهج المقال: ٢٦٢ (رجال الخاقاني).

الجانب من عدالته؛ لأنه هو المنظور لهم؛ فالتعديل يُثبت الحدّ الأعم للعدالة، وبهذا يمكن الأخذ بقولهم[1]. بل قد نجد أنّ أصل الإشكال مرتفع؛ لأنّ علماء الرجال الإماميّة قلّما يعدّلون شخصاً، وغالباً ما يصفونه بصفات التوثيق، وإنّما يرد هذا الإشكال لو كانوا يعدّلون، فلا نُحرز أنّ تعديلهم كان لقولهم بأصالة العدالة أو لغير ذلك، أما إذا وثقوا فهذا معناه أنّهم يشهدون بالصدق لا بالعدالة، فيرتفع الإشكال[2].

إلا أنّ هذا الكلام قابل للردّ أيضاً؛ فإنّه إذا كان المنظور لأغلبيّتهم جانب التوثيق في النقل، فهذا لا يعني حلّ الإشكال؛ لأنّ الرجالي عندما يقول: عادل، فقد يكون اعتمد على أصالة العدالة لإثبات صدق الراوي أيضاً، وليس هذا بالأمر بالبعيد؛ فقد صرّح العلامة الحلّي في مباحث الزكاة من كتاب التذكرة بما نصّه: «.. ولأنه مسلم، أخبر بأمر ممكن، والأصل فيه الصدق، فيُبنى عليه إلى أن يظهر المنافي»[3].

وبهذا يظهر أنّهم حتى لو لم ينصّوا على التعديل بعبارته، بل ذكروا التوثيق يظلّ الإشكال في محلّه؛ لأنّ من الممكن أنّ حكمهم بصدقه قد انطلق من حكمهم بأصالة العدالة؛ لأنّ أصالة العدل تنزّل أفعال المسلم على الصحّة والجواز ومطابقة الشرع، ومن جملة أفعاله النقل والإخبار، فلعلّه عدّله بأصالة العدالة، فثبت صدقه تعبّداً عنده، فحكم بوثاقته في علم الرجال. والنصّ المتقدم للعلامة الحلي يفسح المجال لمثل هذا الاستنتاج.

وعليه، فهذا الحلّ بهذه الصيغة غير صحيح ولا يرفع المشكلة.

الحلّ السابع: القدر المتيقّن أو امتناع التسرية من كتاب لآخر

الحلّ السابع هو ما ذكر المحقّق الكني وغيره، من أنه لو سلّمنا أنّ الشيخ الطوسي قد

(١) الوحيد البهبهاني، تعليقة على منهج المقال: ٢٦٣ (رجال الخاقاني)؛ والهادوي الطهراني، تحرير المقال: ٢١ ـ ٢٢.

(٢) دقيق، السوانح العامليّة: ١٥٩.

(٣) تذكرة الفقهاء ٥: ٢٨٦؛ وانظر أيضاً: ١٠: ٣٢٨.

التزم بنظريّة أصالة العدالة في كتاب «الخلاف»، لكن لا يُعلم أنّه يبني عليها في بقيّة كتبه، بل نحن نُحرز أنه لا يبني عليها في سائر الكتب، كما في كتاب النهاية، ومعه لا معنى لتسرية الإشكاليّة إلى كتبه الرجاليّة[1].

وهذا الكلام غير دقيق؛ وذلك أننا نقلنا سابقاً نصّ الشيخ الطوسي في كتاب التبيان، والذي يفيد ذهابه إلى القول بأصالة العدالة، وإذا درسنا تاريخ تدوين الطوسي لكتاب التبيان نعرف أنّه جاء بعد تأليفه لكتابيه الرجاليّين؛ لأنّ الطوسي لّما ترجم نفسه في الفهرست لم يذكر كتاب التبيان في سلسلة كتبه، مما يعني أنّه صنّفه بعده، والمفروض أنّ الفهرست أُلّف بعد الرجال أو مقارناً له، فيكون التبيان بعدهما، كما يكون التبيان بعد المبسوط؛ لأنّه ذكر كتاب المبسوط فيه[2]، فالشيخ الطوسي تحدّث عن أصالة العدالة في الخلاف الذي ألّفه بعد المبسوط، بشهادة ذكره للمبسوط فيه مكرّراً[3] كما عاد وتحدّث عنها في المبسوط، ثم تحدّث عنها في التبيان، وهذا يعني أنه تحدّث ـ لو صرفنا النظر عن نصّ الاستبصار أيضاً ـ عن أصالة العدالة في ثلاثة كتب، كان أحدها من آخر ما صنّف، أي أنّ ما كتبه جاء قبل كتابيه الرجاليين، وكذلك بعدهما، وهنا يصبح الاحتمال قويّاً في أن يكون استمرّ على هذه النظريّة أثناء تأليف كتابَي الرجال.

ثم حتى لو لم نتأكّد من عمله بأصالة العدالة في كتابيه الرجاليّين، ولم نتأكّد من أخذه بها في غير الخلاف، لكن يظلّ الإشكال قائماً؛ فإنّه إذا وجدت نظريّة لعالمٍ في كتاب من كتبه، فإنها تُنسب له، ويكفينا احتمال عمله بأصالة العدالة، ولا نافي لهذا الاحتمال بعد مناقشة الردود المتقدّمة.

---

(١) توضيح المقال: ٥٤؛ والسوانح العامليّة: ١٥٨ ـ ١٥٩.

(٢) التبيان ٣: ٢٠٩.

(٣) الخلاف ١: ٣٨٤، و ٢: ١٧، ١٢٨، ١٣٧، ١٥٥، ١٥٩، ١٧٦، ٢٧٣، ٢٧٥، و ٣: ١١٨، ١١٩.

ومن هنا، فهذا الحلّ غير وافٍ أيضاً.

الحلّ الثامن: تخصيص أصل العدالة بالشهادات في المرافعات

الحلّ الثامن هو ما ذكره بعض المعاصرين، من أنّ نصّ الشيخ الطوسي في الخلاف ورد في بحث الشهادة في المرافعات، ولا يحرز أنّه يقول بأصالة العدالة في غير مجال الشهادة في المرافعات، بل الذي يبدو من نصّه المشهور في كتاب العُدّة أنّه في علم الرجال قد اطّلع على توثيق الطائفة للثقات وتضعيفها للضعاف[1]، فهذا يعني أنّه جرى على المنوال الذي جرت عليه الطائفة في التوثيق؛ لأنّه أخذ منهم، ولا يوجد من نقل أنّ الطائفة قبل الشيخ كانت تكتفي في العدالة بظهور الإسلام مع عدم ظهور الفسق، فهذا مما يُستأنس به في هذا المجال[2].

ولعلّ أصل فرض التفصيل في أصالة العدالة يمكن أن يرجع إلى نوعيّة المأخوذ في المسألة الفقهيّة هنا أو هناك، فتارةً يكون الفسق مانعاً، وأخرى تكون العدالة شرطاً، ففي الحالة الثانية لا يمكن إجراء أصل، إلا إذا ثبتت العدالة بالدليل، ثم شُكّ في ارتفاعها فتستصحب، وأمّا في الحالة الثانية فيكفي عدم العلم الحالي ولا المسبق بالفسق، ومن ثم تجري أصالة العدالة بمعنى استصحاب عدم الفسق فيه، فأصالة العدالة تنقّح عدم المانع، ولكنّها لا تثبت الشرط، مما يفتح المجال ـ إمكاناً ـ لاختلاف الموقف بين الأبواب والمسائل الفقهيّة تبعاً لذلك.

والجواب: إنّنا لم نعرف خصوصيّةً في باب المرافعات، لاسيما وأنّ ظاهر كلام الشيخ أنّه يستند إلى قاعدة عدالة المسلم، لا قاعدة عدالة المسلم الشاهد في المرافعات، فهذا خلاف الظاهر، علماً أنّ نصّ كتاب التبيان لا يختصّ بالمرافعات.

---

(١) العدّة في أصول الفقه ١: ١٤١.

(٢) معين دقيق، السوانح العامليّة: ١٥٩.

يضاف إلى ذلك أنّ الشيخ اعتمد على كلمات الطائفة في التوثيق والتضعيف، وهذا مما لا إشكال فيه، إنّما الكلام في أنه هل اعتمد إلى جانب ذلك على أصالة العدالة أيضاً أو لا؟ فقد يكون ثلث من وثقهم قد قال بوثاقتهم بناءً على أصالة العدالة، فيما البقيّة قد اعتمد فيه على حدسه وما وصله من كتب، فأيّ دافع لهذا الاحتمال؟!

ومجرّد أنّه أخبر في مقدّمة الفهرست بأنّه سينقل ما قيل في الرجل من جرح وتعديل، لا يحلّ المشكلة؛ وذلك أنّ جملةً من توثيقات الطوسي لم ترد في الفهرست، بل وردت في كتب أخرى ـ كالرجال وكتب الفقه والحديث ـ لم يذكر فيها تعهّده بالنقل من كتب السابقين، كما أنّ ما تقدّم من عدم وفاء الطوسي بما تعهّد به في المقدّمة، يجعلنا نشكّ في أنّه هل اعتمد تماماً على كلمات المتقدّمين كما وعد أو أخلف وعده في هذا أيضاً كما أخلفه في موارد أُخَر من الكتاب نفسه؟ بل إنّ تعهّده بأنّه سيتقل ما قيل فيه لا ينافي تعديله ولو لبعض قليل من الرواة بمثل أصالة العدالة؛ إذ هو لم يتعهّد بعدم ذكر إلا ما قيل فيه، فلا يُفهم منه الحصر وإن فهم منه الغلبة، فالجزم هنا صعبٌ للغاية.

وأما أنّ الطائفة لم ينقل أنها عملت بأصالة العدالة قبل الشيخ الطوسي، فهذا صحيح في الجملة، لكن قد لا يوجد نفي لذلك، علماً أنّ العلامة الحلي في المختلف نقل عن ابن الجنيد ما نصّه: «كلّ المسلمين على العدالة إلى أن يظهر منه (منهم) ما يزيلها»[1]. وهو ما نقله عن ابن الجنيد آخرون أيضاً[2]. وقد ذكر المحدّث البحراني أنّه نُقل القول بكفاية ظاهر الإسلام مع عدم ظهور الفسق عن الشيخ المفيد في كتاب الإشراف[3].

ووجود أصالة العدالة منذ القرن الثاني الهجري بين المسلمين موضوع مطروح، حيث نسبت إلى بعض الأحناف كما تقدّم بيانه، وهو المنسوب إلى ابن حبان البُستي (٣٥٤هـ)،

(١) مختلف الشيعة ٣: ٨٨.

(٢) انظر ـ على سبيل المثال ـ: ذكرى الشيعة ٤: ٣٩١.

(٣) الحدائق الناضرة ١٠: ١٨؛ والقزويني، رسالة في العدالة: ٢٤.

الأمر الذي دفع بعضهم لعدم الأخذ بتوثيقاته.

ويقول المحقّق النراقي: «اعلم أنّ الناظر في كلام الأُصوليين والفقهاء يرى وقوع الخلاف بينهم في أصالة العدالة أو الفسق، فمنهم من يقول بأصالة العدالة، كما سمعت من كلام شيخ الطائفة في الخلاف، ومراد القائل أنّها الأصل في المسلم بمقتضى الأدلّة الشرعيّة. ومنهم من يقول بأصالة الفسق؛ نظراً إلى توقّف العدالة على أُمور وجوديّة حادثة علماً وعملاً، وعليه جريتُ في كتاب أساس الأحكام. ومنهم من يقول: بتساويهما بالنسبة إلى الأصل، إمّا لكون كلّ منهما ملكة حادثة، أو لتوقّف كلّ منهما على أُمور حادثة، وعليه جريتُ في كتاب مناهج الأحكام، و بيّنتُ الوجه فيه»[1].

وبصرف النظر عمّا تقدّم، فإنّ احتمال القول بأصالة العدالة عندهم وارد؛ نظراً لوجود ما قد يفيد ذلك في بعض الروايات، الأمر الذي يطرح هذا الاحتمال في أنّهم أخذوا بها، مثل خبر علقمة، قال: قال الصادق جعفر بن محمدعليه السلام وقد قلت له: يا ابن رسول الله، أخبرني من تُقبل شهادته ومن لا تُقبل شهادته. فقال: «يا علقمة، كلّ من كان على فطرة الإسلام جازت شهادته». قال: قلت له: تقبل شهادة المقترف للذنوب؟ فقال: «يا علقمة، لو لم تقبل شهادة المقترفين للذنوب لما قبلت إلا شهادات الأنبياء والأوصياءعليهم السلام؛ لأنّهم هم المعصومون دون سائر الخلق، فمن لم تره بعينك يرتكب ذنباً أو لم يشهد عليه بذلك شاهدان، فهو من أهل العدالة والستر، وشهادته مقبولة، وإن كان في نفسه مذنباً..»[2].

وقد علّق السيد الخوئي على هذه الرواية بالقول: «وهي ضعيفة بعلي بن محمد بن قتيبة، على أنّها تناسب أصالة العدالة، لا كاشفيّة حسن الظاهر عن العدالة كما لا يخفى..»[3].

---

(١) مستند الشيعة ١٨: ٩٣.

(٢) الصدوق، الأمالي: ١٦٣ ـ ١٦٤.

(٣) الخوئي، التنقيح (الاجتهاد والتقليد): ٢٨٢ ـ ٢٨٣؛ ونحوه كلام رضا الصدر، الاجتهاد والتقليد: ٣٣٠.

وكذلك وضعها المحدّث البحراني ضمن أدلّة ما سمّاه: أنّ العدالة مجرّد الإسلام، فإذا فهم منها الخوئي والبحراني ذلك ألا يحتمل أن يفهم منها ذلك بعض المتقدّمين ويبنون عليها؟! بل لاحظوا كلام البحراني في التعليق على الاستدلال بهذه الرواية وأمثالها على أصالة العدالة حيث يقول: «فلابد من ردّها أو تأويلها، والأولى حملها على التقية التي هي في اختلاف الأحكام الشرعيّة أصل كلّ بليّة. ويعضده ما ذكره بعض أصحابنا ـ رضوان الله عليهم ـ من أنّ بعض العامة يذهب إلى أنّ الأصل في المسلم العدالة. ويعضده أيضاً ما صرّح به الشيخ في (الخلاف) من أنّ البحث عن عدالة الشهود ما كان في أيام النبي صلّى الله عليه وآله ولا أيام الصحابة ولا أيام التابعين، وإنّما هو شيء أحدثه شريك بن عبد الله، ولو كان شرطاً لما أجمع أهل الأمصار على تركه. فإنّه دالّ بأوضح الدلالة على أنّ قضاة العامة يومئذ من وقت الصحابة إلى وقت شريك كانوا على الحكم بالعدالة بمجرّد الإسلام. ومن الظاهر أنّ القضاء والحكم بعد موت النبي صلّى الله عليه وآله إنّما كان في أيديهم، ومتى ثبت ذلك اتجه حمل ما دلّ من أخبارنا على مجرّد الاكتفاء بالإسلام على التقيّة»[١].

وفي خبر حريز، عن أبي عبد الله عليه السلام في أربعة شهدوا على رجل محصن بالزنا، فعدل منهم اثنان ولم يعدل الآخران، فقال: «إذا كانوا أربعة من المسلمين ليسوا يُعرفون بشهادة الزور أجيزت شهادتهم جميعاً، وأُقيم الحدّ على الذي شهدوا عليه، إنّما عليهم أن يشهدوا بما أبصروا وعلموا، وعلى الوالي أن يجيز شهادتهم إلا أن يكونوا معروفين بالفسق»[٢]. ومثله خبر العلاء بن سيابة قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن شهادة من يلعب بالحمام، قال: «لا بأس إذا كان لا يُعرف بفسق..»[٣].

---

(١) البحراني، الدرر النجفية ٤: ٢٩، ٣٠.

(٢) الكافي ٧: ٤٠٣؛ والاستبصار ٣: ١٤؛ وتهذيب الأحكام ٦: ٢٧٧، ٢٨٦ ـ ٢٨٧.

(٣) كتاب من لا يحضره الفقيه ٣: ٤٨ ـ ٤٩؛ وتهذيب الأحكام ٦: ٢٨٤.

فمع وجود مثل هذه الأخبار، وتلك النسب للمفيد وابن الجنيد وأبي حنيفة وابن حبان، ونصوص الطوسي والعلامة وابن داود، هل هناك استبعاد لأن يكونوا ـ ولو بعضهم ـ قد عملوا بأصالة العدالة؟!

وعليه، فهذا الحلّ غير موفّق أيضاً.

الحلّ التاسع: الجواب المختار وفقاً لتوليفة عناصر متداخلة

الحلّ التاسع هو ما نراه أقرب الأجوبة، ويخفّف ـ بضمّ فقراته إلى بعضها ـ من المشكلة، وهو أنّ القدماء كانوا يعتمدون على الفحص عن حال الراوي، بمعنى أنّهم ما كانوا يكتفون بأصالة العدالة، ونستطيع تركيب ذلك من عدّة عناصر:

أ. مصطلح (المجهول) ودلالاته في علم الرجال

العنصر الأوّل: إنّ الشيخ الطوسي في كتاب الرجال بالخصوص كثيراً ما يضع بجانب اسم الراوي كلمة «مجهول»، كما أشرنا لمصادر ذلك سابقاً، وهذه الكلمة لا معنى لها بناءً على أصالة العدالة؛ لأنّ إسلام هؤلاء الرواة محرز، فكان الحقّ أن يجري فيهم أصالة العدالة، لا أن يصفهم بالمجاهيل.

وقد وجدنا له هذا التعبير في ترجمة عامر بن مسلم، ومسلم، وبشار بن زيد، وبشير ـ بياع الطعام ـ وزيد الآجري، وزياد بن الأسود النجّار، وسالم، وسالم بن الحسين الكندي، وعطية بن ذكوان، وعمران، وفضيل بن غياث، وكامل الرصافي، وليث بن أبي سليم، والوليد بن بشير، وهاشم الرماني، وهاشم بن أبي هاشم، وهارون الجبلي، ويونس بن خباب، وأبي مخلد الخياط، ومحمد بن مسكان، وخلف بن خلف، وصالح بن سعيد الأحول، وعاصم بن الحسن، والقافي خادم أبي الحسن، ومحمد بن ثابت، ومحمد بن يزيد، ومبرور بن إسماعيل، وأبي خالد الذيال، وأفلح بن يزيد، وإسماعيل بن قتيبة، والحسن بن بشير، وسعيد بن حماد، وعيسى بن عثمان، وعلي بن أحمد بن أُشيم، وعطية بن رستم،

والقاسم بن أسباط، ومروان بن يحيى، ومحمد بن منصور الأشعثي، ويحيى بن عباس الوراق، وأبي محمد التفليسي، وأبي سعيد الخراساني، وأبي زيد المكّي[١].

ولم نجد الطوسي يستخدم هذا التعبير في الفهرست، نعم النجاشي استخدمه مرة واحدة في ترجمة سعيد بن جناح، عندما تعرّض لعوف بن عبد الله[٢].

ووجدنا تعبير «مجهول» في بعض كلمات الكشي، كما في حقّ ابن الهروي، وعبد الله بن إبراهيم[٣].

وقد تقدّم استخدام العلامة الحلّي وابن داود مصطلح المجهول أيضاً.

هذا العنصر يؤكّد نفيهم انتهاج أصالة العدالة في عملهم الرجالي، لاسيما الشيخ الطوسي الذي تبرز فيه شبهة أصالة العدالة بشكل أوضح، إذ ما معنى النصّ على الجهالة؟

وهذا العنصر جيّد لولا إشكاليّة قد تثار، وهي أنّه ما هو المعنى المقصود لهم من مصطلح مجهول؟ حيث توجد عدّة احتمالات:

الاحتمال الأوّل: ما ذهب إليه الميرداماد بعبارة موجزة، وبيّنه المحقّق التستري عند تحليله كلمة المجهول في تعبير العلامة وابن داود، وتبعهما بعض المعاصرين، وحاصله أنّ لفظ (مجهول) من ألفاظ الجرح في كلمات العلامة وابن داود (والمتقدّمين)، أمّا في كلمات المتأخّرين من أمثال الشهيد الثاني والمجلسي ومن بعدهما، فالمراد الأعم من المجروح والمهمل الذي لم يُذكر فيه مدحٌ ولا قدح[٤].

---

(١) رجال الطوسي: ١٠٣، ١٠٥، ١٢٧، ١٣٦، ١٣٧، ١٤٢، ١٤٣، ١٤٤، ١٤٨، ١٥٠، ١٥١، ٢٩٦، ٣٣٦، ٣٣٨، ٣٤١، ٣٤٢، ٣٤٤، ٣٤٧، ٣٥٣، ٣٥٦، ٣٥٨، ٣٦٣، ٣٦٨، ٣٦٩، ٣٧٠.

(٢) رجال النجاشي: ١٩١ ـ ١٩٢.

(٣) رجال الكشي ٢: ٦٥٨، ٨٧٠.

(٤) انظر: الميرداماد، الرواشح السماويّة: ١٠٣؛ والتستري، قاموس الرجال ١: ٤٤؛ ومحمّد رضا السيستاني، قبسات من علم الرجال ١: ٣٧ ـ ٣٨. ثمّ فهم السيستاني أنّه الراوي الذي تتضارب في حقّه المعطيات وتوجب الإرباك في أمره.

وبناءً على هذا الاحتمال، فلو قال الشيخ الطوسي في حقّ شخص أنّه مجهول فهذا يعارض توثيقه الآتي من النجاشي أو المفيد مثلاً؛ لأنّ المورد من موارد التعارض بين الجرح والتعديل. ووفقاً لهذا التفسير لا تكون كلمة المجهول ذات دلالة على عدم عملهم بأصالة العدالة؛ لأنّها تعني الذمّ والجرح، وليس عدم المعرفة بحال الراوي.

ولكنّ هذا الاحتمال إن رجع إلى الاحتمال الثالث الذي سنذكره فبها، ولكنّه هناك لا يحقّق الجرح بمعنى معارض للتوثيق دائماً، كما سوف نبيّن قريباً، وأمّا إذا لم يرجع إلى ما سيأتي، فإنّه لا شاهد له يؤيّده، فكيف عرفنا أنّ الطوسي والمتقدّمين متفقون على هذا المعنى للجهالة بالخصوص، لاسيما وأنّ من وصفوا بالجهالة يندر وجود مواقف فيهم حتى تتضارب المعطيات حولهم؟!

بل ثمّة في كلام العلامة الحلّي ما قد يوحي بعرقلة تبنّي هذا الاحتمال التفسيري، بناءً على جعل المجهول هو من تعارضت في حقّه المعطيات والتوثيقات والتضعيفات، كما يظهر من بعض المعاصرين، وفقاً لما ألمحنا إليه في الهامش، حيث قال العلامة في مقدّمة الخلاصة: «.. ولم يطل الكتاب بذكر جميع الرواة، بل اقتصرنا على قسمين منهم، وهم الذين أعتمد على روايتهم والذين أتوقّف عن العمل بنقلهم، إما لضعفه أو لاختلاف الجماعة في توثيقه وضعفه أو لكونه مجهولاً عندي»[1]، فقد فصل بين من تعارضت في حقّه التوثيقات والتضعيفات وبين من هو مجهول عنده.

الاحتمال الثاني: ما يظهر من كثيرين من أمثال السيد الخوئي وغيره، ولعلّه الشائع كثيراً اليوم أيضاً، من أنّ معنى (المجهول) هو الذي لم يثبت فيه مدح ولا قدح، وبذلك لا يعارض هذا التعبير أيّاً من نصوص المعدّلين لهذا الراوي أو الجارحين؛ لأنّ تعبير (المجهول) لا يُثبت جرحاً ولا تعديلاً أساساً، وغايته أنّه يريد أن يقول: لا أعرف فيه توثيقاً أو تضعيفاً، أو لم يثبت عندي وثاقته ولا فسقه ونحو ذلك.

---

(١) خلاصة الأقوال: ٢.

وبناءً على هذا التفسير لمصطلح (المجهول)، يأتي الكلام بأنّه يكشف عن عدم عملهم بأصالة العدالة؛ إذ لو عملوا بها فإنّه كان من المفترض بهم في (المجهول) أن يعدّلوه بأصالة العدالة؛ فلمّا لم يعدّلوه كشف ذلك عن عدم عملهم بها.

ولكنّ هذا الاحتمال قد يناقش:

أ ـ بما ذكره بعض المعاصرين، من أنّ الطوسي وغيره لم يكونوا يعرفون حال الكثير من الرواة، فلماذا خصّوا توصيف المجهول ببعض الرواة دون بعض؟![1].

ب ـ إنّ هذا التفسير لا ينسجم مع منهجيّة ابن داود في تقسيم كتابه الرجالي، وهو من المتقدّمين، فقد قسّم كتابه إلى الممدوحين ومن لم يضعّفهم الأصحاب، فأورد في هذا القسم ١٧٤٤ شخصيّةً، وإلى ذكر المجروحين والمجهولين، وهناك ذكر ٥٦٥ اسماً، فلو كان المجهول هو الذي لم يرد فيه تضعيف ولا مدح، لزم إدراجه في القسم الأوّل، وليس في القسم الثاني.

الاحتمال الثالث: ما نرجّحه ترجيحاً في كلمات المتقدّمين على العلامة الحلّي، وهو أن يكون الشيخ الطوسي والمتقدّمون قد أرادوا من كلمة «مجهول» وأمثالها الشخص المهمل الذي لا نملك عنه أيّة معلومات، وإنّما ورد اسمه فقط في سند روايةٍ مثلاً، ونحن لو لاحظنا الأسماء التي مرّت قبل قليل سنجد أنّ الطابع العام فيها أنها أسماء غير معروفة ولا متداولة، فكأنّ المقصود بإعلان الجهالة فيه أنه نكرة جداً لم يطرحه أحد، وليس بالرجل الذي نعرف عنه شيئاً، لا من حيث الوثاقة وعدمها فحسب، بل من حيث الهويّة وتداول اسمه وما شابه ذلك، فإذا فسّرت الجهالة عند القدماء بذلك كانت نوع طعنٍ في الراوي من حيث نكارته التامّة؛ إذ النكارة التامّة قد تشي باختلاق اسمه وكونه شخصيّة غير موجودة أساساً، لكنّه طعن لا يُسقط توثيقه لو وثّقه عالمٌ آخر؛ إذ ربما يكون اطّلع على حاله وهويّته وتاريخه الشخصي. ولعلّ انصراف كلمة مجهول ـ بعيداً عن رواسبنا الذهنيّة ـ

---

(١) انظر: قبسات من علم الرجال ١: ٣٧.

عند إطلاقها بلا تقييد بمجهول الحال أو نحو ذلك، ينفع في تأكيد ما قلناه هنا.

وربما بمعنى (مجهول) عبّر العلامة الحلّي في بعض الموارد بتعبير: (لا أعرفه)، كما في حقّ محمّد بن حمزة، وفيما نقله عن ابن الغضائري في حقّ الحسين بن مسكان[1]. وربما منه أيضاً ما نجده في رجال ابن الغضائري في ترجمة الحسن بن محمّد المعروف بابن أبي طاهر، حيث قال: «.. كان كذّاباً، يضع الحديث مجاهرة. ويدّعي رجالاً غرباء لا يُعرفون، ويعتمد مجاهيل لا يُذكرون»[2].

ويعزّز ما نقول أنّ ابن الصلاح عدّ من ألفاظ الجرح جملة: (فلان مجهول)، وكان قبل ذلك ذكر أنّ الخطيب البغدادي يرى في أجوبة بعض مسائله أنّ المجهول عند أصحاب الحديث هو كلّ من لم تَعرفه العلماء، ومن لم يُعرف حديثه إلا من جهة رجل واحد، وأنّ أقلّ ما ترتفع به الجهالة عن الراوي هو رواية اثنين عنه من المشهورين بالعلم، لكنّ ذلك لا يثبت عدالته بمجرّده[3]. وممّا يؤيّد ما نقول من أنّ هذا هو أحد المعاني المعروفة بين محدّثي أهل السنّة، ما ذكره الذهبي في ترجمة جناح الرومي، من أنّ أبا حاتم الرازي قال عنه بأنّه مجهول، ثم علّق الذهبي بأنّ الرومي قد روى عنه جماعة، وأنّ أبا حاتم قد يقول: فلان مجهول، ويكون قد روى عنه جماعة[4]. ونقل في سنن ابن ماجة حديثاً لأنس، واعتبر إسناده ضعيفاً، وقال بأنّ يزيد بن أبي حبيب قد تفرّد بالرواية عن سنان بن سعد في هذا السند، فيكون ـ أي ابن سعد ـ مجهولاً[5].

وذكر الزركشي فقال: «مجهول العين، وهو من لم يشتهر ولم يرو عنه إلا راو واحد،

---

(١) انظر: خلاصة الأقوال: ١٨٩، ٢١٧؛ ورجال ابن الغضائري: ٥٣.

(٢) رجال ابن الغضائري: ٥٤.

(٣) انظر: ابن الصلاح، علوم الحديث: ١١٢ ـ ١١٣، ١٢٧؛ وراجع: الخطيب البغدادي، الكفاية في علم الرواية: ١١١.

(٤) انظر: الذهبي، المغني في الضعفاء ١: ٢١٧؛ وانظر شبيه هذا في فتح الباري ـ المقدّمة: ٣٩٦.

(٥) انظر: سنن ابن ماجة ١: ١٠٠.

فالصحيح لا يقبل، وقيل: يُقبل مطلقاً، وهو قول من لم يشترط في الراوي مزيداً على الإسلام، وقيل: إن كان المنفرد بالرواية عنه لا يروي إلا عن عدل كابن مهدي ويحيى بن سعيد فاكتفينا في التعديل بواحد قُبل وإلا فلا، وقيل: إن كان مشهوراً في غير العلم بالزهد والنجدة قبل وإلا فلا، وهو قول ابن عبد البر. وقيل: إن زكّاه أحد من أئمة الجرح والتعديل مع روايته وأخذه عنه قبل وإلا فلا، وهو اختيار أبي الحسين بن القطان المحدث صاحب كتاب الوهم والإيهام. قال الخطيب: وأقلّ ما ترتفع به الجهالة أن يروي عنه اثنان فصاعداً من المشهورين بالعلم، إلا أنه لم يثبت له حكم العدالة بروايتهما عنه، وقد روينا ذلك عن محمد بن يحيى الذهلي وغيره. قلت: وظاهر تصرّف ابن حبان في ثقاته وصحيحه ارتفاع الجهالة برواية عدل واحد، وحُكي ذلك عن النسائي أيضاً. وقال أبو الوليد الباجي: ذهب جمهور أصحاب الحديث إلى أنّ الراوي إذا روى عنه واحد فقط فهو مجهول، وإذا روى عنه اثنان فصاعداً فهو معلوم انتفت عنه الجهالة. قال: وهذا ليس بصحيح عند المحقّقين من أصحاب الأصول؛ لأنه قد يروي الجماعة عن الرجل لا يعرفون ولا يخبرون شيئاً من أمره ويحدّثون بما رووا عنه ولا تخرجه روايتهم عنه عن الجهالة إذا لم يعرفوا عدالته. قلت: مراد المحدّثين ارتفاع جهالة العين لا الحال. وعمدتهم أنّ رواية الاثنين بمنزلة الترجمة في الشهادة»[1].

وقال الشافعي: «نحن لا نقبل خبر من جهلناه، وكذلك لا نقبل خبر من لم نعرفه بالصدق وعمل الخير»[2].

وغير ذلك من الشواهد التي تؤكّد أنّ مفردة (المجهول) تستعمل بقوّة بمعنى النكرة غير المعروف في أوساط المحدّثين والرجاليين، أو الشخص الذي لا يعرف عنه طلب الحديث والتحديث به، وفي الوقت عينه لم يترجمه أحد أو يوثقه، ولهذا إذا لم يُعرف اسمه

---

(١) البحر المحيط في أصول الفقه ٣: ٣٤١ ـ ٣٤٢.

(٢) اختلاف الحديث: ٤٧٩.

إلا من طريق راوٍ واحد كان نكرة، ولو تعدّد الراوون عنه صار معرفة، فليس هو مطلق من لم يتعيّن حاله أو تضاربت المواقف تجاهه، ولم يترجّح توثيقه وتعديله.

ولعلّه لهذا لم نجد تعبير (مجهول) في كلمات الطوسي والنجاشي في الفهرستين في حقّ المترجَمين؛ لأنّ المفروض أنّ المترجمين هناك هم من المصنّفين الذين توجد طرق إليهم، وهذا يرفع الجهالة عنهم عادةً، بخلاف كتاب الرجال للطوسي الذي كثر فيه استخدام هذا التعبير.

ونظراً لتخصيص الطوسي وغيره المجهولين بهذا الوصف دون مطلق الرواة الذين لم يتعرّض لهم، فإنّ احتمال إرادته الجهالة بهذا المعنى يغدو احتمالاً وجيهاً وراجحاً، كما هو وجيه في استخدامات ابن داود الحلّي، وإن كان تعبير المجهول يُستخدم أيضاً في مجهول الحال، كما هو واضح من بعض الاستخدامات هنا وهناك.

وبناءً على هذا الاحتمال، يمكن إجراء أصالة العدالة في الراوي، إذا أُحرز وجود هذا الشخص في لوح الواقع، أمّا في غير ذلك فلا يعود مفيداً؛ لأنّ كونه نكرة بلغ حداً لا يحرز وجوده أصلاً ـ فإنّ اختلاق أسماء رواة، ثم دسّها في الأسانيد، ظاهرة موجودة في تلك الأيام، أو لا أقلّ محتمل جداً صدورها من الكذابين الوضاعين، بحسب طبيعة الأشياء ـ لا يسمح بإجراء أصالة العدالة؛ لعدم إحراز موردها وموضوعها كما هو واضح.

إلا أنّ الجزم بأنّ مراد الطوسي من المجهول، خصوص غير معروف الوجود أصلاً في تمام هذه الموارد، بعيدٌ جداً، ومعه فيكون هذا العنصر مفيداً في الجملة أو فقل: نحو قرينةٍ نافعة.

وبعبارة جامعة: إنّ (المجهول):

أ ـ إمّا يراد منه مجهول الحال، فيلزم من عدم توثيقه أنّ الطوسي لا يرى أصالة العدالة في الرجال وإلا وثّقه عادةً.

ب ـ أو يراد منه مجهول العين، بمعنى كونه نكرة تامّة أو بمعنى أنّه شخص غير معروف في عالم الحديث والرواية، ومن البعيد أن يجتمع ذلك مع عدم إحراز وجوده

أساساً في كلّ هؤلاء الرواة، ومعه كان يمكن إجراء أصل العدالة فيه؛ لأنّ جهالة العين بهذا المعنى نوعٌ من الجرح بملاك التنكير لا بملاك التضعيف، فيمكن إجراء أصالة العدالة في مورده.

ج ـ أو يُراد الأعم من مجهول الحال ومجهول العين بالمعنى المتقدّم، فيصلح أيضاً.

وعليه، فهذا العنصر الأوّل قرينةٌ نافعة في الجملة. إلا إذا قيل بأنّ نظر الطوسي وأمثاله للتوصيف الذي قد ينفع في مجال تعارض الأخبار، وترجيح بعضها على بعض، فلا يحتاج لذكر العدالة حينئذٍ.

ب. نصوص الشيخ الطوسي في العدّة

العنصر الثاني: ما ذكره الشيخ الطوسي في العدّة، وهذا نصّه: «.. حتى أنّ واحداً منهم [الأصحاب] إذا أفتى بشيء لا يعرفونه سألوه: من أين قلت هذا؟ فإذا أحالهم على كتاب معروف أو أصل مشهور، وكان راويه ثقة لا يُنكر حديثه سكتوا وسلّموا الأمر في ذلك وقبلوا قوله، وهذه عادتهم وسجيّتهم من عهد النبي‌عليه السلام ومن بعده من الأئمة‌عليهم السلام ..»[1].

فهذا النصّ[2] يدلّ على أنّ الطائفة كان عملها على تتبّع مستند الفتوى، فإذا كان الذي فيه الروايات ينقله شخصٌ ثقة لا يُنكر حديثه أخذوا به، ولو كان عمل الشيعة على أصالة العدالة لكان المفترض ـ وهو يشرح طريقتهم ـ أن يقول: سألوه عن مستنده، فإن لم يكن كتاباً لراوٍ ضعيف كذاب أخذوا به، أو يقول: فإن كان الكتاب لمسلم لم يُعرف عنه الكذب أخذوا به، فالتعبير يدلّ على ما نقول، إلا إذا جُعل ما بعد «ثقة» بمثابة توضيح لا غير، فيكون المراد من الثقة هو الذي لم يثبت طعن في حديثه.

وفي كتاب العدّة يشرح الطوسي نظريّته ويقول في الخبر الذي يعمل به: «والأخبار

(١) العدّة في أصول الفقه ١: ١٢٦ ـ ١٢٧.

(٢) استشهد بهذا النصّ الشيخ جعفر السبحاني، كلّيات في علم الرجال: ٢٣١.

الواردة في فروع الدين إذا كانت من طرق (طريق) مخصوصة، ورواها من له صفة مخصوصة»[١]، وهذه الصفة المخصوصة يشرحها في موضع آخر من العدّة فيقول: «إنّ خبر الواحد إذا كان وارداً من طريق أصحابنا القائلين بالإمامة، وكان ذلك مرويّاً عن النبي عليه السلام أو عن واحد من الأئمة عليهم السلام وكان ممن لا يُطعن في روايته، ويكون سديداً في نقله..»[٢].

هنا يحدّد الطوسي نظريّته في حجيّة الخبر، وهي تدلّ على أنّ العبرة عنده ليس فقط بمن لا طعن فيه، بل بمن كان سديداً في نقله، وهذا يدلّ على الحيثيّة الوجودية في الراوي، وليس فقط عدم ثبوت الكذب في حقّه. فلو كان يقول بأصالة العدالة في المسلم في مورد العمل بالروايات، لكان من حقّه أن يقول: كلّ خبر لم يثبت طعن على راويه.

وخلاصة هذا العنصر ـ القرينة: إنّ أدبيّات التعبير في كلمات الطوسي تقف لصالح عدم القول بأصالة العدالة، وأنّه لو كان يقول بأصالة العدالة أو كانت معروفةً معمولاً بها بين الطائفة في الأخبار والرواة، لكان يتوقّع ظهور أدبيّات تعبيريّة أخرى في كلماتهم وكلماته، الأمر الذي لم نجد له عيناً ولا أثراً في باب الأخبار والرجال ونحو ذلك.

ج ـ طبيعة التوصيفات والمعطيات في التراث الرجالي

العنصر الثالث: إنّ مراجعة كتب الرجاليّين القدامى في توثيقاتهم ومعطياتهم، تعطينا ما يلي:

١ ـ في عدد كبير من الرواة تثبت الوثاقة بما يُحرز أنه بدليل، لا بمثل أصالة العدالة؛ كما في تعابيرهم عن أصحاب الإجماع، وعن المشايخ الأجلاء المعروفين كابن أبي عمير وغيره، فإنّ هؤلاء يذكرون فيهم عبارات مدح تدلّ على ما هو أزيد من إجراء أصل العدالة، كقولهم: ثقة ثقة، عين، وجه، صاحب سرّ الإمام، شيخ الطائفة، جليل، معتمد، متقن، حافظ وثبت وضابط، صدوق، نقيّ الحديث، صالح الحديث، مسكون إلى روايته، ديّن،

(١) العدّة في أصول الفقه ١: ٦٥ ـ ٦٨.

(٢) المصدر نفسه: ١٢٦.

فاضل، فقيه، ورع، معتمد الكتاب، كثير المنزلة.. فإنّ مثل هذه الكلمات لو انضمّ إليها التوثيق أو لو كانت لوحدها ـ في كثير منها ـ تدلّ على أزيد من إثبات العدالة بأصلٍ ما، لاسيما وأنّها لا تُستخدم في كلّ الرواة الذين جرى توثيقهم، بل يُختار لهذه التعابير أشخاص معيّنون.

وعدد الموثقين الذين ورد فيهم مثل هذا كبيرٌ نسبةً لمجموع الموثقين، كما يلاحظ بالمراجعة، وهذا كلّه يستظهر خروجه عن مورد أصالة العدالة لو قيل بها.

٢ ـ في عددٍ لا بأس به من الرواة أيضاً، يُدعم التوثيق بنصوص وروايات معتبرة (من غير جهة الإشكال هنا) عن أهل البيت عليهم السلام مضمونها فيه توثيق وتعديل، وأهل البيت لا يوثقون على أصالة العدالة، لأنّنا لا نبني على أصالة العدالة، فيكون رأينا أنّ أصالة العدالة ليست من فقه أهل البيت أساساً، فنضمّ ذلك إلى توثيقاتهم لنرفع منها احتمال التوثيق وفقاً لأصالة العدالة، كما هو واضح.

٣ ـ إنّ نسبة التوثيق إلى مجموع المعلومات التي يقدّمها لنا الرجاليُّ قليلةٌ؛ لأنّها تحدّد لنا اسم الراوي وتفاصيله ونسبته وكنيته وعصره وطبقته وكتبه وضعفه ومذهبه والطريق إليه وبعض المعلومات الأخرى، وهذا كلّه لا علاقة لأصالة العدالة به، كما هو واضح، إلا إذا قلنا بأنّ الرجالي حصل على كلّ هذه المعلومات عبر أشخاص أجرى فيهم أصالة العدالة فوثّقهم بها.

٤ ـ إنّ تعبيرهم بكلمة (عدل) بمعنى العادل فقهياً يجعل إشكال أصالة العدالة وارداً، لكن من النادر أن يعبّروا بهذا التعبير، لاسيما لوحده، في مجال توثيق راوٍ من الرواة، بل يغلب التعبير بالوثاقة وأمثالها إمّا انفراداً أو مع توصيف العدل؛ وهنا نقول: إنّ كلمة «ثقة» لغةً، ولاسيما مع صدورها من علماء الحديث والرجال والسند، تستوعب ـ كما قلنا سابقاً ـ جانب الاعتماد على الخبر من حيث ضبط الراوي وعدم سهوه أو هذيانه أو خلطه بين الأحاديث، فعندما يوثقون فهم لا يُثبتون العدالة فقط، بل العدالة وزيادة، وهذا لا يمكن إثباته بأصالة العدالة؛ لأنّ أصالة العدالة تُثبت الصدق وأنّه لا يكذب، ولا تُثبت

الضبط وأنّه مصيب في إخباراته بالدقّة؛ وإنّما لم يذكروا هذا الأمر في بحث أصالة العدالة في الشهادات، واكتفوا بأصالة العدالة هناك ليس من باب رفع شرط الضبط في الشاهد هناك، بل لندرة طرح قضيّة الضبط في باب الشهادات، على خلاف الرجال والحديث، فالقضيّة مطروحة، فعندما يقول الرجالي عن راوٍ بأنّه ثقة، فهو يخبر بدقّته في النقل، وأنّه ليس بغير ضابط، وهذا يستدعي مصدراً آخر حصل منه على هذا الخبر؛ لعدم كفاية أصالة العدالة، فيكون إثبات صدقه وضبطه من غير أصالة العدالة، وإلا لقال: عدل.

وبهذا تمتاز هذه القرينة عمّا أجبنا عليه من الحلّ السادس، ولعلّ أنصار ذلك الحلّ قصدوا هذه القرينة هنا.

بضم هذا كلّه إلى بعضه، إلى جانب عناصر القوّة في سائر الحلول المتقدّمة معاً، يُعلم أنّ احتمال اعتمادهم على أصالة العدالة هو احتمال واردٌ، لكنه ضعيف محدود الدائرة، وينحصر الإشكال فيه على مستوى بعض الموارد القليلة. ومن ثمّ فيمكن تعقّل وجود قول بأصالة العدالة مع العمل بروايات هذه الأصالة المتقدّمة، لكنّ طريقتهم في باب الرجال والأخبار تعطي أنّهم لم يعملوا بهذه الأصالة، ولو عملوا فحالة نادرة وقليلة. وما قلناه يجري بشكل أوضح على أكثر علماء الرجال السنّة، فلا نطيل.

وعليه، فهذه الإشكاليّة ـ إشكاليّة أصالة العدالة ـ غير قادرة على الإطاحة بإنتاجيّة علم الرجال والسند، وإن كانت حاضرة بدرجة مخفّفة.

ثانياً: معضل جهالة المنهجيّة العامّة، وسبل التخفيف منها

ما تقدّم كان حلّاً تخفيفيّاً لمشكلة أصالة العدالة.. لكن تظلّ المشكلة المنهجيّة العامّة التي أثرناها تطويراً لإشكاليّة أصالة العدالة، وهي مشكلة عدم العلم بمناهجهم وآليات عملهم، فلعلّهم اعتمدوا مناهج لو كُشفت لنا لبدت غير علميّة أو غير دقيقة، ولاعتقدنا بعجزها عن تقديم معلومات صحيحة في جملة وافرة من الموارد، أو لعلّهم كانوا متساهلين في هذا الموضوع أو ذاك، بمعنى المنهج المتساهل لا الفرد المتساهل، فيما يكون منهجنا

مخالفاً لهذا المنهج.

ويجب أن نعلم مسبقاً أنّ هذه الإشكاليّة لا ترد على مثل مبنى حجيّة خبر الثقة أو الشهادة أو غير ذلك مع القول بأنّهم ينقلون ما تواتر لهم من الكتب الكثيرة قبلهم، والتي شهدت بالتوثيق مثلاً، فعلى هذا الرأي يرتفع هذا الاحتمال؛ لأنّ تواتر وكثرة التوثيقات قبلهم تقلّل من احتمال تساهل الجميع عادةً، إنّما الكلام يقوم على مسلك حجيّة قولهم بملاك أهل الخبرة أو الظنّ الاطمئناني ونحو ذلك، حيث إنّه كلما زاد الجهل بمناهجهم انخفضت حالة حصول الوثوق من قولهم، خاصّة عندما يقلّ عدد الموثّقين أو نحو ذلك.

كما يجب أن نعلم مسبقاً أنّ هذا الكلام متفرّع على عدم وضوح مناهجهم في التوثيق والتضعيف، وإلا فلو قدّم باحثٌ دراسة مستوفية اكتشف فيها منهج الطوسي أو النجاشي أو الرازي أو البخاري في آليات التوثيق والتضعيف، ففي هذه الحال، يرتفع موضوع الإشكاليّة هنا ويزول التساؤل أساساً، ما لم نجد أنّ منهجه المكتشف لنا هو منهج ضعيف من وجهة نظرنا. فليلاحظ ذلك جيّداً.

وعلى أيّة حال، قد يدافع لرفع هذه الإشكاليّة أو تخفيفها:

أوّلاً: إنّ هذا مجرّد احتمال، ومثل هذه الاحتمالات لا تهدم علوماً، وإلا ففي كلّ العلوم قد تأتي مثل هذه الاحتمالات.

والتعليق: إنّ هناك فرقاً واضحاً؛ فنحن في سائر العلوم نُخضع المعطيات التي يقدّمها المتقدّمون أو العلماء الآخرون للتحليل والمحاكمة والاختبار، فنناقش الأدلّة، أما في مثل هذا العلم ـ الرجال ـ فالمفترض أنّنا نعتمد معهم ما يشبه منهج التعبّد بأقوالهم دون أن نُخضع كلامهم للنقد والتحليل، فما هو المبرّر للأخذ بقولهم ما دمنا قد ناقشنا حجيّة قول الرجالي بناءً على حجية خبر الواحد وحجيّة الشهادة؟ وما هو الموجب لحصول الوثوق أو الاطمئنان أو العلم من قولهم في هذه الحال؟!

إنّ من يُطالب ببناء الموقف من الرواة، ومن ثم من الروايات، على قول اثنين من العلماء السابقين أو واحدٍ منهم أو ثلاثة، إنما يطالب ببناء الفتاوى وأحكام الدين التفصيلية على

قولهم، فهو المطالَب بأن يقدّم مبرّراً لحصول الوثوق من كلامهم بحيث تُبنى النتائج العلميّة والفقهية عليهم، دون أن نعرف منهجهم وماذا فعلوا في التوصل إلى النتائج التي قدّموها لنا؟

ثانياً: إنّ العلماء أطبقوا في القرون اللاحقة على علم ومكانة وجلالة ودقّة وحكمة وخبرة هؤلاء الرجاليّين، فهذا يؤكّد تمام الدقة والمنهج الدقيق في ذلك، لاسيما في مثل النجاشي الذي أطبقت الكلمات على كمال خبرته وتشدّده في هذا المضمار، فمثل هذه الشهادات عبر العصور ـ كما تدلّ عليه كتب التراجم والرجال ـ ترفع من مستوى الوثوق وتزيل مثل هذه الاحتمالات الصرفة.

ويمكن التعليق بأنّه سوف يأتي ـ بعون الله سبحانه ـ أن بعض أمّهات المصادر الرجالية وكبار العلماء والمحدّثين القدامى قد كشفت المعطيات عن مشكلات موجودة فيها أو عندهم، لكن بغضّ النظر عن ذلك، نحن نسأل: من هم الذين شهدوا بذلك؟ فلو تأمّلنا في هذه الكلمات لوجدناها جاءت ـ في الغالب ـ بعد الجيل المعاصر، ونحن لو نظرنا إلى كتب التراجم لوجدناها قائمة على المبالغة في الإطراء والثناء، ولا تقوم على أسس علميّة في إطرائها بالضرورة، بل هي بمجرّد أن تمرّ على شخص من الوجوه تبدأ بالثناء عليه.

وأنا هنا أسأل: من أوّل شخص مدح النجاشي في علم الرجال؟ وهل يملك هذا الشخص معلومات أساساً عن منهج النجاشي أكثر منّا حتى يشهد بدقّته ويُلزمنا بشهادته؟ لعلّ أقدم مدح وصلنا عن النجاشي هو اعتماد المحقّق الحلي عليه في القرن السابع، أي بعد قرنين من وفاة النجاشي، وكذا ابن طاوس والعلامة الحلي ومن بعدهما، وإلا فلا يبدو لي أن النجاشي مثلاً كان شخصاً معروفاً أو كتابه كان رائجاً معتمداً في الطائفة الشيعيّة في القرن الخامس، على خلاف الشيخ الطوسي الذي كان شخصاً معتمداً مشهوراً بين الشيعة في زمانه.. وهكذا.

والحقيقة إنّ الاعتماد على كتب التراجم التي اعتادت المدح والثناء غير صحيح لسدّ الثغرة التي نحن فيها. من هنا فنحن بحاجة ماسّة إلى دراسة حال الطبقة الرجاليّة

القديمة، لتحديد وضعها من ناحية قيمتها العلميّة لمعرفة درجة الوثوق التي تعطينا إيّاها، وهو ما سنعالجه في الإشكاليّة القادمة بعون الله تعالى.

على أنّ علوّ كعبهم ومقامهم وجهودهم الضخمة شيء، وطبيعة منهجهم شيء آخر؛ فضلاً عن أنّ انضمامهم إلى بعضهم في اتخاذ موقفٍ شيءٌ والأخذ بقول واحدٍ منهم شيء آخر، فهذا كلّه لابدّ من أخذه بعين الاعتبار، فنحن لا نلغي قيمة الاعتماد على كلامهم بقدر ما نناقش في إطلاقيّة هذا الاعتماد.

وعليه، فهذه المشكلة ـ مشكلة المناهج ـ مشكلة حقيقيّة، وأصالة العدالة هي تفصيل فيها، وهي تفرض توسّعاً كبيراً جداً في الكشف عن مناهج المتقدّمين ومحاكمتها، وتطوير هذا الملفّ في علم الرجال تطويراً حقيقيّاً، لهذا يجب لمن يسلك مسلك الاطمئنان أن يأخذ هذه العناصر بعين الاعتبار، والتي لا تُسقط قيمة هذا العلم، بل تدفعنا للتريّث في تحصيل اليقين أو الاطمئنان من معطياته ما لم تتراكم الشهادات والإفادات وتتعاضد.

٦ ـ إشكاليّات في عمل الرجاليّين وتراثهم (عيّنات ونماذج)

نريد بهذه الإشكاليّة التي تحتوي سلسلة مشاكل متراكمة، أن نحدّد المستوى الطبيعي لقيمة التراث الرجالي والمصادر الرجاليّة، بعيداً عن المواقف المسبقة سلباً أو إيجاباً منها، ونشير إلى مجموعة نقاط تمثّل في تقديري عيّنات لهذه المشاكل، منطلقين فيها من الصورة الرفيعة المنسوجة لهذه المصادر، معتبرينها الأصل، الذي ننظر في وجود ما يعدّله أو لا، وبعبارة أخرى: نفترض أنّ هذا التراث الرجالي يفيد أوّليّاً اليقين، فهل هناك مضعّفات لهذا اليقين تستدعي ـ عندما نبحث في قضيّة رجاليّة ـ أن نراكم المعطيات أو لا؟

ويهمّني ـ بدايةً ـ أن أشير هنا إلى أنّ جزءاً مهماً من هذه العيّنات قد تعرّضت له بالتفصيل في كتابين هما: (المدخل إلى موسوعة الحديث النبوي) و (دروس تمهيديّة في تاريخ علم الرجال عند الإماميّة)، وتعرّضنا لبعضه بالتفصيل في الفصل المخصص لدراسة المصادر الرجاليّة في آخر هذا الكتاب، لكنّني هنا سأشير باختصار، وهناك كنت

بصدد مناقشة من يقول بأنّ هذه الإشكالية أو تلك تُسقط كتب الرجال عن الاعتبار، بينما هنا نعتبر هذه الإشكاليّات نوعاً من المنبّهات لتقويم مستوى حصول اليقين عندنا من قول الرجاليّين، بحيث يدفعنا الأمر إلى التريّث، ويحيجنا لمراكمة المعطيات والقرائن حتى نصل إلى الوثوق بوثاقة شخص أو غير ذلك.

١.٦. صورة الكشّي في رؤية النجاشي

رغم أنّ النجاشي ينقل عن الكشي في العديد من المواضع في كتابه، إلا أنّه في ترجمته له يقول: «كان ثقة عيناً، وروى عن الضعفاء كثيراً، وصحب العياشي وأخذ عنه، وتخرّج عليه وفي داره التي كانت مرتعاً للشيعة وأهل العلم، له كتاب الرجال كثير العلم، وفيه أغلاط كثيرة»[١].

هذا النص يدلّ على أمرين أحدهما مدح الكشي بأنه الثقة العين مع مدح كتابه بأنه في علم كثير، وثانيهما الإشارة إلى كثرة رواية الكشي عن الضعفاء، وأنّ في كتابه أغلاطاً كثيرة.

وبصرف النظر عن كثرة روايته عن الضعفاء، إلا أنّ إثبات الأغلاط الكثيرة فيه من شخص قريب عهد به يضع الكتاب أمام علامة استفهام.

قيل: إنّ المراد بكثرة الأغلاط فيه أنّه أورد الروايات المتعارضة بحسب الظاهر[٢].

وأجاب عنه أبو الهدى الكلباسي بجواب دقيق، وهو أنّ هذا التفسير خلاف الظاهر والسياق، من هنا يؤكّد الكلباسي أنّه بالتتبّع في الكتاب الذي وصلنا ينكشف وقوع الكثير من الأغلاط فيه[٣].

قيل: إنّ الأغلاط ليست في أصل الكتاب، وإنما جاءت في الجهود التي قام بها منتخبو

---

(١) رجال النجاشي: ٣٧٢.

(٢) المجلسي، روضة المتقين ١٤: ٤٤٥.

(٣) الكلباسي، سماء المقال ١: ٨٠.

الكتاب، أي الشيخ الطوسي[١].

وبصرف النظر عن صحّة ذلك، وعن صحّة ما ذكره النوري والكلباسي وغيرهم من أنّ كتاب اختيار معرفة الرجال قد حصل فيه تصرّف من بعض العلماء أو النساخ بإسقاط بعض ما فيه، وأنّ الموجود بأيدينا اليوم ليس كلّ كتاب اختيار معرفة الرجال، يظهر ذلك برصد ما نقل عن هذا الكتاب مع ما هو الموجود بين أيدينا اليوم[٢].. إلا أنّ المهم أنّ هذا الكتاب يحتوي أغلاطاً كثيرة لا نعرف ماهيّتها، وإن كان الذي يبدو لنا من النسخة التي بأيدينا أنّ هذه الأغلاط منها مضمونيٌّ، ومنها ما هو لفظيٌّ وكتابي.

هذا كلّه فضلاً عن أننا لم نعرف ما هي طريقة الشيخ الطوسي في الاختصار، وهل حذف فقط الرواة السنّة الذين تعرّض لهم الكشي كما قيل، مع أنّ في الكشي الذي بين أيدينا اليوم عدداً من الرواة غير الشيعة، أو أنّه حذف داخل ترجمة الراوي الواحد بعض الروايات بحسب ما كان يراه، وهل اقتطع في بعض الروايات حيث رآها طويلة أو أنه فعل شيئاً آخر، مثل حذف أسامي الكتب والمصنّفات وحذف الطبقات وحذف بعض الروايات المتوافقة في المضمون و..[٣]. هذا ما لا نعرفه، الأمر الذي يزيد من احتمالات وقوع خطأ ما في اختيار معرفة الرجال الذي بأيدينا اليوم[٤].

ولا نجزم ببقاء هذه الأخطاء فلعلّ الشيخ قد رفع كثيراً منها، لكنّنا لا نجزم بارتفاعها أيضاً من وجهة نظر النجاشي، فلعلّه لو رأى الاختيار لقال نفس الكلام، خاصّة بعد أن وجدنا نحن أخطاءً لفظيّة ومضمونيّة في الكتاب اليوم، فلاحظ وتأمّل.

---

(١) القهبائي: مجمع الرجال ٦: ١١.

(٢) النوري، خاتمة المستدرك ٣: ٢٨٧ ـ ٢٨٩؛ والكلباسي، سماء المقال ١: ٩٨.

(٣) انظر في هذه الاحتمالات الثلاثة الأخيرة: محمد رضا السيستاني، وسائل الإنجاب الصناعيّة، دراسة فقهية: ٦٢٧ ـ ٦٢٩.

(٤) انظر أيضاً: حيدر حب الله، المدخل إلى موسوعة الحديث النبوي: ٥١٩ ـ ٥٢٢؛ ودروس تمهيديّة في تاريخ علم الرجال عند الإماميّة: ١٠٩ ـ ١١٣.

هذا، ويُنقل شفاهاً عن السيّد أحمد المددي ـ والذي هو ممّن يعتقد أيضاً بكثرة أخطاء هذا الكتاب الذي بين أيدينا اليوم إلى حدّ أنّه صار قليل المنفعة، كما جاء في دروسه ـ أنّ ما بأيدينا من اختيار معرفة الرجال يُحتمل أنّه كتاب ملفّق من كتاب الرجال للكشي وكتاب معرفة الناقلين للعياشي[1]. وهذا الكلام ـ وإن لم يقم عليه دليل، بل لعلّ بعض القرائن على عكسه ـ يزيد الأمر أشكلةً، وسيأتي بحثه في الفصل التاسع من فصول هذا الكتاب عند الحديث عن رجال الكشي.

كما وهناك كلام بين بعضهم في أنّ (اختيار معرفة الرجال) الذي بأيدينا اليوم هل هو للطوسي حقّاً أو لا؟ يمكن مراجعته في محلّه[2]. والصحيح أنّه له وإن كانت القرائن تشير لوجود بعض اختلافات في النسخ أو سقط.

هذا كلّه، فضلاً عن أنّ الكشي لا يُعرف عنه أنّه سافر إلى حواضر العلم الأخرى، لا نيشابور ولا بغداد ولا الكوفة ولا الحجاز ولا مصر ولا الريّ ولا الشام ولا غير ذلك، ولهذا نجد أنّ الكثير من مشايخه الذين نقل عنهم الحديث لم يذكروا بتوثيق أو مدح في كتب التراجم والرجال، وهذا كلّه يضع معلوماته موضع التأمّل النسبي، الذي لا نهدف منه هنا إسقاط الكتاب أبداً، بل نهدف أن نُدرك أنّ هذه المعطيات تفرض علينا واقعيّةً في القيم الاحتماليّة لمثل نصوص هذا الكتاب.

وحاصل هذه الملاحظة: إنّ نصّ الشيخ النجاشي في حقّ كتاب الكشي، مع عدم معرفتنا بارتفاع مبرّرات هذا النصّ عند النجاشي حتى بعد اختيار الطوسي لكتاب الكشي، مع المعطيات الأخرى التي أشرنا لبعضها، هذا كلّه يدفع للتريّث وإعطاء قيمة موضوعيّة لكتاب الكشي تأخذ بعين الاعتبار هذا الموقف من هذه الشخصيّة.

---

(١) أخبرنا بذلك الشيخ العزيز الصديق محمّد باقر ملكيان أنّه سمعه من سماحة السيّد المددي، كما أنّ الموجود في دروس سماحته أنّه يطرح هذا الأمر احتمالاً، فانظر: http://dorous.ir/persian/article/١١٧٦٢/ .

(٢) راجع ـ على سبيل المثال ـ: محمّد رضا السيستاني، قبسات من علم الرجال ٢: ٩٦ ـ ١٠٣.

٢.٦. قيمة جهود النجاشي، ومتى بدأ اسمه بالظهور

لكي نضع الأمور في صورة واضحة، فإنّ النجاشي الذي وصفه الكثير بإمام هذا الفنّ وخرّيت هذه الصناعة.. لا نملك صورة دقيقة عنه، فمن جهة لم يظهر اسمه بشكل حقيقي قبل القرن السابع الهجري، حيث لم يترجمه الطوسي نفسه[1]، ولا رأينا له ترجمة عند الشيخ منتجب الدين (٥٨٥هـ) في فهرسته، ولا ابن شهرآشوب (٥٨٨هـ) في معالم العلماء، مع أنّهما وضعا كتابيهما لذكر العلماء في القرون الأخيرة، وإكمال مشروع الشيخ الطوسي وإضافة أسماء العلماء الذين لم يُذكروا في فهرست الشيخ، ولم يذكُرا أبداً الشيخ النجاشي، ولا حتى تعرّضا لكتابه في مقدّمة كتابيهما، مع أنّهما تحدّثا عن فهرست الشيخ الطوسي. نعم، جاء اسمه مرّات قليلة جداً عند ابن طاوس[2].

وهكذا أيضاً لم نرَ حضوراً لمرجعيّته وعلمه في الرجال عند مثل: ابن البراج، وابن حمزة، وابن زهرة، والطبرسي، وابن إدريس، وغيرهم. نعم بدأ المحقّق الحلي يذكره بصورة

---

(١) قد يحاول بعضهم أن يلتمس رفعاً للاستغراب في عدم ترجمة الطوسي للنجاشي في كتابه مع تعاصرهما، وذلك من خلال القول بأنّ كتاب الطوسي تقدّم في التصنيف على كتاب النجاشي، ولهذا لم يذكره الطوسي؛ لأنّه لم يكن حين تأليف فهرست الطوسي مصنِّفاً بعدُ، والمفروض اختصاص الفهرست بالمصنّفين والمصنّفات.

إلا أنّ هذا الكلام غير واضح؛ فإنّ المعروف أنّ النجاشي قد يكون أسبق ولادةً من الطوسي، والمعروف بينهم أنّ النجاشي قد توفّي قبل الطوسي بعشرة سنوات، والمعروف أيضاً أنّ النجاشي له عدّة كتب، وليس فقط كتاب الفهرست، وأنّه ألّفها قبل الفهرست؛ لأنّه يذكرها في فهرسته، ومن الواضح من كتاب الفهرست للطوسي أنّه ظلّ في تصنيفه حتى أواخر عمره؛ لأنّه يذكر فيه أغلب كتبه، فكيف يحتمل أنّه لم يطّلع على تصنيف النجاشي ولو لبعض كتبه فيما بعد عام ٤٣٠هـ مثلاً؟! نجد هذا الاحتمال ضعيفاً، فلعلّ هناك سبباً آخر للقضيّة، قد يكون وفاة النجاشي في الواقع بعد الطوسي، وتأخّره في نشر كتبه التي ذكرها في الفهرست، فلم يطّلع عليها الطوسي، وهي محض احتمالات، وسيأتي في الفصل التاسع من هذا الكتاب ما ينفع هنا، والعلم عند الله.

(٢) إقبال الأعمال ١: ٥٣، و ٣: ١٧٤، ٢٩٥.

واضحة، ليترسّخ اسمه بقوّة على يد أحمد بن طاوس والعلامة الحلي وابن داود في نهايات القرن السابع الهجري، أي بعد قرنين من وفاته.

والملفت أنّ العلامة الحلّي لما تحدّث عن النجاشي في خلاصة الأقوال قال: «.. ثقة معتمد عليه عندي..»(١)، فإنّ تعبير (عندي) يوحي بأنّ جلالة النجاشي ومرجعيّته في علم الرجال حديثة عهد، كما لا يخفى على الملاحظ لكلماتهم.

ولعلّ ما يعزّز ما نقول أنّه من النادر أن نجد تلامذةً للنجاشي، فلم يُذكر من روى عنه أو تلمّذ على يديه ـ على خلاف الطوسي والمفيد والمرتضى والصدوق وغيرهم ـ ولعلّ من أشير لروايتهم عنه أسماء لا تزيد على أصابع اليد الواحدة، مثل ذو الفقار بن معبد الحسيني، وولده علي، وهذا يعزّز عدم معروفيّته في أوساط أهل العلم في زمانه، وعدم شدّ الرحال للأخذ عنه.

نعم، سوف يأتي الحديث عمّا يُنسب للصهرشتي من مدحٍ للنجاشي في نصّ قديمٍ يتيم، وذلك في الفصل التاسع من هذا الكتاب، عند دراسة النجاشي وكتابه، وسنرى مدى إمكان التوثّق من نسبة هذا النصّ، لكن على أيّة حال يظلّ النجاشي شخصيّة غير معروفة في زمانه أو لم يثبت ذلك لنا فيها، وهذا لا ينافي اعقادنا بخبرويّته النسبيّة التي تبدو لنا من خلال الكتاب نفسه.

وإذا تركنا الإطراء جانباً، وبقينا مع تراث النجاشي الذي وصلنا، فسنجد أنّ النجاشي أخذ كتاب الفهرست للطوسي (أو أخذا معاً كتب الغضائري)، ثم قام بإجراء تعديلات عليه، دون أن يشير في مقدّمة كتابه إلى هذه الحقيقة إطلاقاً، ولهذا يُنقل عن السيد

(١) خلاصة الأقوال: ٧٢. والغريب أنّه رغم وجود هذه الكلمة حتى في الطبعات المحقّقة للكتاب، ونقلها عن العلامة الحلي في كتب أخرى مثل ما في كلام (النوري في خاتمة المستدرك ٣: ١٤٦؛ والتفرشي، نقد الرجال ١: ١٣٧؛ والأردبيلي، جامع الرواة ١: ٥٥؛ وعبد الله أفندي، تعليقة أمل الآمل: ٩١؛ وبحر العلوم، الفوائد الرجاليّة ٢: ٣٦؛ والمازندراني، منتهى المقال ١: ٢٨٧ وغيرهم)، إلا أنّ طبعة منشورات المطبعة الحيدريّة لا توجد فيها كلمة (عندي)، ولعلّه سقط.

البروجردي أنّه كان يعتبر رجال النجاشي كالذيل لفهرست الطوسي[1]، وفي حالةٍ من هذا النوع كيف أعتبرُ النجاشيَّ إماماً لهذا الفنّ، وهو مجرّد معلّق على فهرست الشيخ ولديه مؤاخذات عليه؟ ألا يغيّر هذا الأمر من صورة المشهد الذي أحمله؟ ثم كيف عرفنا دقّته المطلقة وأنّه أهمّ من الشيخ الطوسي، حتى لو صرّح المتأخّرون بهذه الدعوى؟! هل بمزيد ذكره لنسب الراوي الأمر الذي لا نعرف مدى صحّته أحياناً أو لكونه متخصّصاً في هذا المجال على خلاف الطوسي الذي كان منفتحاً على مجالات أخَر وكثير التصانيف[2]؟ وهو أمرٌ صحيح في الجملة، لكنّه غير مطّرد، لاسيما وأنّه لم يترك لنا في الرجال والتراجم سوى عددٍ قليل جداً من الكتب، وقد ترجم نفسه في كتابه، فلم يذكر سوى أنّ له «كتاب الجمعة وما ورد فيه من الأعمال، وكتاب الكوفة وما فيها من الآثار والفضائل، وكتاب أنساب بني نصر بن قعين وأيامهم وأشعارهم، وكتاب مختصر الأنوار ومواضع النجوم التي سمّتها العرب»[3]. نعم قد توحي عبارة له ذكرها في ترجمته لأبي غالب الزراري أنّ له كتاباً اسمه (أخبار بني سنسن)[4]، لكنّها غير ظاهرة كما سنشير عند الحديث عن كتاب النجاشي في الفصل التاسع القادم والمخصّص للتعريف بالكتب الرجاليّة.

والذي يبدو لنا أنّه كان مهتمّاً بالأنساب والقبائل وأحوال العرب، أما كونه خبيراً بالرواة والضعف والصحّة والحديث والسنّة والفقه و.. فكلّه لا دليل على خبرويّته البالغة فيه، نعم لا ننفي إطّلاعه عليه، لكنّ خبرويّته الرفيعة لا دليل عليها، وليس له كتبٌ في هذا المجال سوى كتاب الرجال الذي هو مجرّد تعليقة على كتاب الفهرست، وأغلب مطالبه موجود في كتاب الفهرست، فمن أين نعرف تمام خبرويّته في هذا المجال بحيث يفوق كلّ العلماء الآخرين؟!

---

(١) السبحاني، كلّيات في علم الرجال: ٦٣.

(٢) انظر: سماء المقال ١: ١٩٨ ـ ١٩٩.

(٣) رجال النجاشي: ١٠١.

(٤) المصدر نفسه: ٨٤.

إذا أخذنا بعين الاعتبار الجانب الحدسي في تقويم الرواة، وأنّ علماء الرجال كانوا ينظرون في الروايات ويحلّلونها أيضاً ويحكمون فيها؛ فهنا نقف أمام سؤال: ما دام النجاسي ليست له مؤلّفات في أيّ من العلوم الإسلاميّة عدا علم الرجال، فكيف أثق بقدرته على ممارسة نقدٍ موضوعي ومتني للروايات، فلعلّه لم يكن خبيراً في علوم الكلام والفقه والأصول ـ كما سبق أن نقلنا ذلك عن الكلباسي ـ فضعَّف كثيرين وفقاً لقناعته في قضايا الغلوّ ونحوها، من منطلق عدم وجود خبرة، على خلاف الشيخ الطوسي في هذا المجال. ما الذي يمنع مثل هذه الاحتمالات؟

وأما ما ذكره ابن داود الحلي (بعد ٧٠٧هـ) عند ترجمته للنجاشي بقوله: «.. مصنّف كتاب الرجال (ثقة) لم (جش/كش) معظّم كثير التصانيف»[1]، فإنّ هذه الكلمات لا توصيفاً دقيقاً؛ لأنّ النجاشي ليس كثير التصانيف، وقد ذكر هو نفسه كتبه، وكانت قليلة. أضف إليه أنّ الكشي لم يترجم للنجاشي، كيف وهو قبله بطبقتين أو يزيد، فلعلّ حصل خطأ أو تصحيف. فهذا من جملة المدح الذي نجد له نماذج كثيرة في كتب التراجم أو عند التعرّض للعلماء.

من هنا، نلاحظ أنّ أضبطيّة النجاشي ليست لكونه أعمق أو أهمّ من الطوسي؛ بل لأنّ كتابه جاء تصحيحاً وتهذيباً لفهرست الشيخ، وهذا لا يستدعي إطلاق التوصيفات فيه، نعم كان كوفياً وأكثرُ الرواة من الكوفة، وهذا يعطيه مزيد اطّلاع كما قالوا[2]، لكنّ هذا يضعه أمام قلّة إطلاع على أحوال رواة نيشابور والريّ وقم وسمرقند والحجاز وسائر الأمصار الإسلاميّة.

بل رغم قولهم بضبطه ودقّته، عثروا له أيضاً ـ وهذا أمر طبيعي ـ على بعض الأخطاء التي وقع فيها، وستأتي الإشارة إليها، فلا نطيل فلتراجع[3].

(١) رجال ابن داود: ٤٠. (وفي طبعة أخرى: ٣٢).

(٢) سماء المقال ١: ٢٠٢.

(٣) راجع ـ من باب المثال ـ: سماء المقال ١: ٢٠٥ ـ ٢١٢.

٣.٦. معضل الاضطراب والتشويش في تراث الطوسي

توجد حول الشيخ الطوسي عدّة أمور تضيء على موضوع بحثنا نذكر بعضها:

أ ـ لقد أسلفنا أنّ الشيخ الطوسي اعتمد في نصف كتاب الرجال تقريباً على كتابٍ واحد، وهو كتاب ابن عقدة الزيدي (٣٣٣هـ)، وهذا ما يصحّح لنا قسماً من الصورة.

نعم، قد يظهر منه أنّه اعتمد فيه على شخصيات أخرى ولو بالواسطة، مثل ابن أبي خيثمة، وابن حنبل، وابن قتيبة، وابن قولويه، والأعمش، والبخاري، والبغوي، والتلعكبري، وسعد بن عبد الله، وابن فضال، والبرقي (بل قد يقال بأنّه وابن عقدة أهم مصدرين له)، والفضل بن شاذان، والكشي، ومحمّد بن إسحاق، ويحيى بن معين، وغيرهم.

وهناك من يرى أنّه اعتمد في الفهرست كثيراً على فهرست ابن النديم، وهذا ما سبّب وقوعه في أخطاء تورّط فيها ابن النديم نفسه[١].

ب ـ لكنّ النقطة الأبرز في الشيخ الطوسي، حيث له مصنفات متعدّدة، أنهم قالوا بأنّ كلماته مضطربة، فيوثّق في موضع، ويضعّف في موضع آخر، حتى نُقل عن الفاضل الخواجوئي (١١٧١ أو ١١٧٣هـ) أنّه اعتبر أنّ إخبار الطوسي في الرجال لا يفيد ظنّاً ولا شكّاً[٢]. وهو قول وإن كان مبالغاً فيه وتمّت مناقشته بالتفصيل في بعض الكلمات، إلا أنّه يخبرنا عن حجم المشاكل الموجودة في كتب الطوسي.

بل لقد اتّهم المحدّثُ البحراني الشيخَ الطوسي بأنّ في بعض كتبه الكثير من التصحيف والتحريف، قال: «لا يخفى على من راجع التهذيب وتدبّر أخباره ما وقع للشيخ (رحمه الله) من التحريف والتصحيف في الأخبار سنداً ومتناً، وقلّما يخلو حديث من أحاديثه من

---

(١) راجع ـ من باب المثال ـ: التستري، قاموس الرجال ١: ٣٧ ـ ٣٩؛ وحسن الأمين، مستدركات أعيان الشيعة ١: ١٦٨.

(٢) انظر: الكلباسي، الرسائل الرجاليّة ٢: ٣٢٤، ٤٠١؛ وأبا الهدى الكلباسي، سماء المقال ١: ١٥٩، (نُقل عن الفوائد الرجالية للخواجوئي: ٢٠٣ ورسالته في الكر، وكذا في أوائل أربعينه).

علّة في سند أو متن..»[١]. وقال في موضع آخر: «.. لما علم من حال الشيخ في التهذيب وما وقع له فيه من التحريف والتصحيف مما لا يعدّ ولا يحصى»[٢]، وقال: «وما ذكرناه ظاهر لا يخفى على من له أنس بملاحظة كتاب التهذيب وتدبّره ما وقع للشيخ في أخباره متناً وسنداً من التغيير والتبديل والتحريف والتصحيف وقلّما يخلو خبر من شيء من ذلك»[٣].

وقد أقرّ الكلباسي باشتباهات كثيرة وقعت للشيخ في التهذيب، وبرّره بكثرة تصانيفه ومشاغله، بل نسب إلى السيد هاشم البحراني أنه ألّف كتاباً اسمه «تنبيهات (تنبيه) الأريب في رجال التهذيب» أحصى فيه ما في التهذيب ورجاله من أغلاط كثيرة وصفت بأنها لا تحصى[٤].

لقد وثق الشيخ رجلاً في كتاب وضعّفه في آخر، مثل سهل بن زياد الآدمي في بعض النسخ، واختلفت كلماته في تطبيقات حجيّة الخبر في العدّة، وتبدّلت آراؤه كثيراً في الفقه وغيره، وقد قال نجل الشهيد الثاني بأنّه يشكل الحال في توثيقات الشيخ الطوسي؛ لأنّه كالعلامة الحلّي كثير الأوهام[٥].

إنّ اضطراب آراء ومواقف الشيخ الطوسي في مختلف أنواع مصنّفاته أشهر من نار على علم، وقد كشفنا عن شيء من ذلك في كتابنا «نظرية السنّة في الفكر الإمامي الشيعي». وشخصٌ تختلف آراؤه من كتاب لكتاب ليس بعيب فيه ولا ينتقص ذلك من مكانته وجلالته، وإنما يكشف عن بشريّته وإنسانيّته وإمكانه وحدوثه، فهذه الجهود العملاقة التي قام بها الطوسي على مستوى مختلف الفنون والعلوم، يغتفر معها هفوات هنا أو هناك.

---

(١) الحدائق الناضرة ٣: ١٥٦؛ وانظر: سماء المقال ١: ١٥٩ ـ ١٦٢.

(٢) الحدائق الناضرة ٧: ٧٦.

(٣) المصدر نفسه: ١٢٠، و ٤: ٢٠٩.

(٤) سماء المقال ١: ١٦٤ ـ ١٦٥، ١٦٧.

(٥) استقصاء الاعتبار في شرح الاستبصار ٣: ٢٩.

وأما تميّز كتاب التهذيب بذلك، فقد يكون لكونه من أوائل كتب الشيخ؛ حيث ألّفه في سنّ مبكّرة، قد لا تتعدى ٢٥ سنة من بداية شروعه فيه (بل يحتمل ذلك جداً في الرجال والفهرست أن تكون بداية الشروع فيهما قبل وفاة الشيخ المفيد، وتفصيله في محلّه، والأغلاط في مثل هذا السنّ محتملة وواردة، فلا داعي للاستبعاد بكونه شيخ الطائفة ووجهها كما نقل عن بعض المعاصرين شفاهاً ناقداً على المحدّث البحراني.

نعم، قد لا تكون جملة من هذه الملاحظات الواردة على كتاب التهذيب ـ وربما غيره ـ مما يتحمّل مسؤوليّته الشيخ الطوسي نفسه، بل يرجع إلى أزمة نُسخ هذا الكتاب، لكن على أية حال يظلّ الكتاب الواصل بين أيدينا مبتلى بمثل هذه الأزمة، ولهذا أقرّ بذلك نعمة الله الجزائري أيضاً على مستوى حديثه عن النُسخ[1].

انطلاقاً من ذلك نميل إلى تحييد كتاب التهذيب جانباً؛ لخصوصيّة حداثة السنّ في مؤلّفه، إلى جانب احتمال وجود أزمات حقيقية في النُسخ. لكن هل تحييد هذا الكتاب يحلّ مشكلة اضطراب كلمات الشيخ؟ وهل حقّاً ما ذكره الخواجوئي فيه من أنّ كلامه في باب الرجال لا يوجب ظنّاً ولا شكّاً؟

ج ـ يذهب بعض العلماء ـ كما ألمحنا آنفاً وسيأتي الحديث عنه في الفصل التاسع القادم ـ إلى أنّ نُسَخ فهرست الطوسي الواصلة إلينا قد ابتُليت أيضاً بأخطاء وتصحيفات كثيرة، يقول الكلباسي: «ثمّ إنّ أكثر نُسخ الكتاب، لا يخلو من تصحيفات، وأغاليط، كما قال بعض المهرة، من أنّ أكثر النُسخ الموجودة في أيدي أبناء الزمان، لقد لعبت بها أيدي التصحيف، وولعت بها حوادث الغلط والتحريف. وقد جرى المحقّق البحراني الشيخ سليمان، على شرحه محاولاً فيه ترتيب تراجمه على وجه أنيق، مورداً أحوال رجاله على طرز

(١) انظر: منبع الحياة: ٦٥ ـ ٦٦؛ وراجع: الخوئي، معجم رجال الحديث ١: ٣٥؛ والوحيد البهبهاني، الفوائد الحائرية: ٣٩٥؛ وله أيضاً: الرسائل الأصولية: ٤٤ ـ ٤٩، ١٩٣؛ والملا علي كني، توضيح المقال: ٥٩؛ ومحمد صادق بحر العلوم، المقدمة لتكملة الرجال للكاظمي ١: ٢٧؛ والكاظمي نفسه في التكملة ١: ٢٥ ـ ٢٧.

رشيق، مصلحاً ما لعبت به أيدي التصرّف والفساد، منبهاً في أكثر تراجمه على هفوات الأفهام، وطغيان الأقلام، كما وصف به نفسه في صدره، وهو به حقيق، فلله درّه، مسمّياً له بمعراج أهل الكمال إلى معرفة أهل الرجال، ولكنّه لم يبرز منه في قالب التصنيف إلا الأسماء المصدّرة بحرف الألف..»(١).

ومن المتأخّرين المؤيّدين لهذه الفكرة الشيخُ التستري والسيد الخامنئي والسيد حسن الأمين، حيث يعتقدون أنّ نسخةً من الكتاب بخطّ الطوسي وصلت لابن داود الحلي؛ ففي أكثر من مورد من كتابه يُصرّح: «..كذا ضبطه الشيخ أبو جعفر الطوسي (رحمه الله) بخطّه في كتاب الرجال، ورأيت في الفهرست بخطّه أيضاً..»(٢). ويذهبون أيضاً إلى أنّه في الموارد التي يختلف فيها ما هو موجود في الفهرست المتوفّر حالياً مع ما ينقله ابن داود عن الفهرست، يقدّم قول ابن داود؛ لهذا السبب عينه(٣).

ومن هذا الباب ما يقال من أنّ الفهرست الواصل إلينا ناقص بعض الشيء، فالطوسي مثلاً ذكر في رجاله في ترجمة الحسين بن علي بن سفيان البزوفري أنّ له كتباً ذكرها في الفهرست(٤)، مع أنّه لم يذكر شيئاً من ذلك فيه، وليس ذلك سوى لسقوطها من النسخ المتأخّرة(٥)، أو لعلّه سهوٌ منه.

ويُنقل شفاهاً عن بعض العلماء المعاصرين ـ مثل السيد أحمد المددي(٦) ـ أنّه يعتبر أنّ

(١) سماء المقال ١: ١٣١؛ وانظر حول عمل الشيخ سليمان الماحوزي (١١٢١هـ): حيدر حب الله، دروس تمهيديّة في تاريخ علم الرجال عند الإماميّة: ٣٢٠ ـ ٣٢٢.

(٢) رجال ابن داود: ١١٢.

(٣) التستري، قاموس الرجال ١: ٦٥؛ والخامنئي، الأصول الأربعة في علم الرجال: ٤٣؛ وحسن الأمين، مستدركات أعيان الشيعة ١: ١٦٧ ـ ١٦٨.

(٤) راجع: رجال الطوسي: ٤٢٣.

(٥) راجع: فهرست الطوسي، مقدّمة التحقيق: ١٦.

(٦) نقل ذلك لي الأخ الفاضل الشيخ محمّد باقر ملكيان، وهو من تلامذة السيد المددي.

الطوسي لم ينته من تأليف كتاب الفهرست، بل توفّي قبل أن يُصدر النسخة النهائيّة له، ولعلّ مثل هذه الموارد تكون لصالح هذا التفسير أيضاً؛ حيث كان يريد ذكر البزوفري ولكنّه لم يوفّق لذلك. وإن كان قد يحتمل بعضٌ أنّ مثل هذه التخريجات ما هي إلا محاولات لتلميع صورة الطوسي، وسيأتي تفصيل البحث في أُطروحة السيّد المددي هذه في الفصل الأخير من هذا الكتاب.

د ـ وجود اضطراب في كتاب الرجال للشيخ من حيث تكراره بعض الأسماء بلا موجب (طبعاً غير التكرار الذي تفرضه حالة مزامنة الراوي لإمامين)، وكذلك وضعه عنوان (من لم يرو عنهم) بطريقة أوجبت حيرة العلماء وكلامهم الكثير في ذلك، كما هو معروف، وسيأتي تعليق السيد البروجردي في هذا.

وقد قال السيد الخوئي هنا: «والتوجيه الصحيح أنّ ذلك قد صدر من الشيخ لأجل الغفلة والنسيان، فعندما ذكر شخصاً في من لم يرو عنهم عليهم السلام غفل عن ذكره في أصحاب المعصومين عليهم السلام، وإنّه روى عنهم بلا واسطة، فإنّ الشيخ لكثرة اشتغاله بالتأليف والتدريس كان يكثر عليه الخطأ، فقد يذكر شخصاً واحداً في بابٍ واحد مرّتين، أو يُترجم شخصاً واحداً في فهرسته مرّتين. وأما خطؤه في كتابيه التهذيب والاستبصار فكثير، وستقف على ذلك في ما يأتي إن شاء الله تعالى»[1].

هذه أبرز النقاط التي تسلّط الضوء على تجربة الطوسي، وتضعنا أمام رؤية واقعيّة لكلماته.

---

(١) معجم رجال الحديث ١: ٩٩؛ وانظر: السيفي المازندراني، مقياس الرواة: ٣٩؛ يشار إلى أنّ السيد محمد رضا الحسيني قد بذل محاولة استثنائية لحلّ هذه المشكلة ـ كما فعل آخرون مثل المامقاني وابن داود والبهبودي وغيرهم ـ يمكن مراجعتها في مجلّة تراثنا ٧: ٤٥ ـ ١٤٩؛ على أنّنا لا نوافق على هذه المحاولة التي استبعدها جداً أيضاً السيد محمد رضا السيستاني، فانظر له: قبسات من علم الرجال ٢: ١٠٤ ـ ١٠٥. هذا، وسيأتي بحث هذا الموضوع بالتفصيل إن شاء الله في الفصل الأخير من هذا الكتاب.

لكن قد يُدافع عن الشيخ الطوسي بأكثر من شكل:

الدفاع الأوّل: إنّ عدم حصول حتى الشكّ من كلمات الشيخ الطوسي دعوى عهدتها على مدّعيها، فأخبار الكذابين تفيد الشك، فما بالك بمثل الشيخ الطوسي وهو شيخ الطائفة، ولو سلّمنا بهذا الاضطراب فهو كالشعرة السوداء على الثور الأبيض، فلعلّ قرائن الجمع بين كلامه خفيت علينا، وربما توجد مشاكل في النسخ التي وصلتنا هي التي سبّبت هذا الاضطراب الذي نشاهده اليوم في كتب الشيخ، بل الشيخ في بعض المواضع من كتبه يشير إلى عدوله عن نظره السابق، كما في تبنّيه نظريّة الصرفة في كتابه شرح الجمل، ثم عدوله عنها بعد ذلك مشيراً إليه في كتاب الاقتصاد، فهذا عدول وليس اضطراباً، فلا ينبغي التسرّع في التهمة، خصوصاً مع أمثال الشيخ الطوسي من علمائنا الأعلام[1].

وهذا الدفاع يمكن التعليق عليه بأنّ أحداً لا يُناقش في جلالة الشيخ الطوسي حتى يناقش بهذه الطريقة، فالطوسي بشرٌ كسائر العلماء البشر، يمكن أن يُصيب وقد يخطأ أيضاً، ونحن نملك مبرّرات خطئه، ولا نتحدّث في الحكم عليه من زاوية العقل العملي وأنّه معذور أو غير معذور، وإنّما الكلام في الحكم على نتاجه على مستوى العقل النظري، وأنّه ما هي قيمته العلميّة في ظلّ هذا الاضطراب، فهذا العلامة التستري قد عثر على مئات الأخطاء ـ من وجهة نظره ـ في كتاب التنقيح للعلامة المامقاني، ولهذا ألّف كتاب قاموس الرجال، ولا يضرّ ذلك ـ حتى عند التستري ـ بعلم المامقاني وجلالته ومكانته، وهكذا مع غيره.. فلا ينبغي الخلط بين هذه الأمور وتسميتها «تهمة»، أو محاولة تلميع صورة الطوسي، فإنّ أحداً لا يسعى لتشويهها.

وأما أنّ الخواجوئي ذكر أنّ كلام الطوسي لا يفيد حتى الشك، فلا أظنّ أنه يريد معنى جدّياً بذلك، بل هذا الكلام مسوق على نحو المبالغة في التضعيف، ولست أدري لماذا لم يُلتمس العذر للخواجوئي في تعبيره هذا؟! مع أنّ العذر قريبٌ وملموس.

(١) دقيق، السوانح العامليّة: ٣١٦ ـ ٣١٧.

وأمّا الحديث عن خفاء قرائن الجمع علينا بين كلام الطوسي، فهذا يصحّ في الجمع بين كلام المعصوم، أمّا في غيره فهذا ربطٌ للأمور بصرف الاحتمال وبالتعليق على الغيب القائم على حُسن الظنّ؛ وإلا فلماذا لا يُقال هذا الكلام في كلّ اضطراب أو تعديل في الرأي عند أحد من علماء الأديان، ونقول: ربما هناك شيء خفي علينا! على أنّ احتمال خفاء قرائن الجمع لا ينفي احتمالاً وجيهاً في حصول الاشتباه والغفلة والنسيان عنده، فما هو المرجّح؟

نعم، في بعض الحالات تكون هناك مبرّرات متوفّرة لطرح هذه الفرضيّة هنا أو هناك، ولا مانع من ذلك، أما إطلاقها بهذه الطريقة فقد لا يكون أمراً علميّاً أبداً، علماً أنّ خفاء قرائن الجمع لا يغيّر من واقع الحال شيئاً؛ لأننا في نهاية المطاف أمام اضطراب في الكلام لم يرتفع بصرف النظر عن وجود رافع له في ذهن الشيخ الطوسي نفسه، ونحن إنّما نتعامل مع تراث الشيخ الطوسي وقيمته العلميّة.

وأما الحديث عن وجود أزمة نُسخ في عموم كتب الشيخ، فهذا أمرٌ معقول في الجملة، وله بعض الشواهد في علم الرجال، كما تقدّم، لكن في كثير من الأحيان يصعب حلّ الأمور بفرضية النُّسخ، فاضطراب كلام الشيخ ظاهرة لا تختصّ بعلم الرجال عنده، بل تعمّ غير مجال معرفي في كتاباته، ومن الصعب جعل كلّ هذا مرجعه إلى أزمة نُسخ، ولو كان الحال كذلك وإلى هذا الحدّ فنحن نسأل: مع اضطراب نُسخ كتب الشيخ إلى هذا الحدّ ألا يترك ذلك أثراً على قيمة كتبه؟!

وأمّا أنّ الشيخ عدل عن آرائه، ولا ينبغي تفسير ظاهرة الاختلاف في كتبه على أنّها اضطراب، فهذا أمرٌ معقول في الجملة أيضاً، لكنّ عدول شخص عن آرائه بهذا الحجم ألا يترك أثراً على تصوّراتنا عن إفاداته، فلو أنّ شخصاً كان كثير التغيير لرأيه ألا تنخفض قوّة الاحتمال في إفادته؟ ثم كيف يُفسَّر ذلك بالعدول من قبل من يذهبون إلى أنّ علم الرجال حسيّ وصل بالوضوح والتواتر، وليس فيه حدس، فكيف حصل العدول عن الرأي حينئذٍ؟! هذا كلّه يحتاج إلى مزيد تفسير لهذه الظاهرة.

وخلاصة القول: نحن لا نحاكم الشيخ الطوسي، وإنما نحاكم تراثه، وفي ظلّ وجود

ظاهرة تشوّش في هذا التراث، من الطبيعي أن ينخفض معدّل الوثوق بكلامه ليبلغ الظنّ ببعض درجاته، نعم، القول بأنّ كلامه لا يورث الشك مبالغةٌ لا ندّعيها أبداً إلا بشكل موردي محدود لو قامت عليها القرائن الخاصّة.

الدفاع الثاني: إنّ ظاهرة الاضطراب أو العدول أو.. في كتب الشيخ الطوسي ـ وبناءً على المناقشة المتقدّمة ـ لا تنحصر في المجال الرجالي، بل تعمّ سائر كتبه تقريباً، فهل يمنع من الرجوع إلى الشيخ في كلّ العلوم؟! وهو كما ترى[1].

والجواب: لا نمنع عن الرجوع إلى كتبه، وإنما نريد تحديد معيار الوثوق بما تقدّمه، لنرفع ونُزيل مجال التعبّد ـ ولو الحكمي ـ بكلام مثل الشيخ، وكأنّه إذا قال كلمةً صارت نصاً مقدّساً، لا مجال للنقاش فيه! فهذا الذي نقوله أشبه شيء بادّعاءات الإجماع في كتبهم، فكما لها منطلقاتها المتعدّدة التي تحول دون اعتبارها نصاً نهائياً كذلك الحال هنا ينخفض معدّل الوثوق بكلام الشيخ، لا من حيث اتهامه بالكذب، بل من حيث عدم الدقّة في بعض الموارد، الأمر الذي يترك أثراً معرفيّاً على سائر الموارد.

إنّنا نعتقد أنّ الشيخ الطوسي كان رجلاً موسوعيّاً، كما تشهد بذلك مصنّفاته وحجم عطائه العلمي، كما مرّت عليه في حياته ظروف عصيبة على المستوى الشخصي وعلى المستوى العام، فقبل وفاته باثنتي عشرة سنة انهارت الدولة البويهيّة، وعاش الشيخ أواخر حياته التي ألّف فيها بعض كتبه في حالةٍ صعبة بعد الهجرة إلى النجف من بغداد، عندما دخلها السلاجقة، وتفرّق من حوله العديد ممن كانوا يتلمّذون عنده، وبقي صغار التلامذة. ويُقال بأنّ مكتبته قد أُتلفت، وفي ظلّ هذه الظروف كتب الشيخ أو أكمل بعض كتبه، ومن المحتمل أنّ جملة من مكتبته مما يهمّه كان قد تلف، وحالُه الشخصي لم يعد مثل السابق، حيث كان قد أُسند له كرسيّ الكلام في بغداد..

وهنا، من الطبيعي أن تحصل معه جملة من المشكلات، من بينها الكتابة عن حفظ، أو

(١) المصدر نفسه: ٣١٩.

عدم ممارسة مراجعة شاملة بعد تلف مكتبته، أو عدم توفّر الكثير ممّن يعينه، أو كونهم قليلي خبرة مقارنةً بتلامذته في بغداد.. فحصل الذي حصل معه، إلى جانب العنصر الموسوعي في التصنيف والذي يلعب في العادة دوراً في دقّة الكاتب وعدم سهوه، وربما ألّف كتاباً في وقت قصير ولم تقع له الفرصة لإعادة النظر فيه لكثرة مشاغله وتصنيفاته الأخرى.

ولذلك نجد السيّد البروجردي[1] يعتقد أنّ كتاب الرجال للشيخ الطوسي كان مسوّدة ومذكّرات، يريد الشيخ أن يعيد النظر بها لترتيبها وتنظيمها وإكمالها، لكن ما سنحت له الفرصة، ولهذا نجد عدم التناسب قائماً في تعرّضه للرواة، فأحياناً يذكر شخصاً في من روى عنهمعليهم السلام، ثم يذكره في من لم يرو عنهم، الأمر الذي حار فيه العلماء، ونجده يكرّر عدداً من الرواة بلا موجب.

ومبرّر ذلك كلّه ـ على ما قيل ـ كثرة مشاغله وتصنيفاته، بحيث لو قسّمت على حياته لربما أخذ كتاب الرجال معه وقتاً قصيراً. وبهذا نجمع بين حفظ مكانة الشيخ وإعطاء تراثه موقعه الطبيعي[2].

بل قد قال بعض المعاصرين ـ بعدما استقرب جداً رأي السيد البروجري ـ ما نصّه: «بل يقرب أن يقال: إنّ الشيخ قد أوكل استخراج أسامي الرواة الذين رووا عن الأئمّة ومن لم يرووا عنهم من أسانيد الروايات وفهارس الأصحاب إلى بعض تلامذته، على أن يدقّق هو لاحقاً فيها، ولم يتيسّر له ذلك بصورة كاملة، ولذلك نجد في الكتاب أخطاءً

---

(١) البروجردي، نهاية التقرير ٢: ٢٧٠؛ والسبحاني، كلّيات في علم الرجال: ٦٩. وطبعاً ليس لهذا الرأي وأمثاله ـ بهذا المقدار ـ منشأ سوى بُعد ضعف الشيخ الطوسي علميّاً، وحُسن الظنّ به، وإلا قد يقول شخص بأنّ هذا لا دليل عليه، وأنّ كتب الطوسي شاهد ضعفه العلمي عموماً في مجال الحديث والرجال، وأكثر ما عنده أخذه من غيره، أو هو مختصرات كتب غيره (ككتاب رجال الكشي).. الأمر الذي يحيجنا لمعطيات أقوى لردّ مثل هذا الكلام عن الطوسي.

(٢) انظر: الإيرواني، دروس تمهيديّة في القواعد الرجاليّة: ٣٢٤.

فادحة في غير موضع»[١].

ولمزيد من الاطّلاع يمكن مراجعة بعض كتبنا التي تحدّثنا فيها عن الطوسي وتراثه من أكثر من جهة، فلا نطيل[٢]، كما سيأتي تفصيل البحث حول كتبه الرجاليّة في الفصل الأخير من هذا الكتاب، إن شاء الله تعالى.

٦ـ ٤ـ مشكلة الخبرويّة في بعض المتقدّمين

توجد مشكلة عامّة تتصل ببعض المتقدّمين الذين أُخذت مواقفهم الرجاليّة بالحسبان وبُني عليها في غير موضع، ومن أبرز هؤلاء الشيخ المفيد (٤١٣هـ) الذي وثّق عدداً من الرواة، سواء في رسالته العددية أم في سائر كتبه مثل الإرشاد عند حديثه عن النصّ على الإمام الكاظم تارةً وعلى الإمام الرضا أخرى[٣].

إنّ مساهمات الشيخ المفيد في هذا العلم قليلة جداً بل نادرة؛ ولهذا لم نجد حضوراً

---

(١) محمّد رضا السيستاني، قبسات من علم الرجال ٢: ١٠٣. ومن الواضح أنّ هذا أيضاً تبريرٌ محتمل لكن لا دليل عليه، وهو يقف إلى جانب احتمال ضعف الشيخ الطوسي في معطياته الرجاليّة وكثرة وقوعه هو نفسه في أخطاء، فمحاولة تبرئة ساحته لوضع المشاكل في رقبة تلامذته بلا دليل، لا يرفع المشكلة القائمة اليوم كما هو واضح، بل يزيدها أشكلةً؛ فإنّ هذا معناه انفتاح احتمال أن تكون جملة من كتب الطوسي الأخرى ـ بما فيها نفس عملية اختيار كتاب الكشي وانتخاب بعض ما فيه، وكذا بعض المعطيات الواردة في كتاب الفهرست ـ قد دوّنها تلامذته، وربما صغار تلامذته، وأنّه بنى في جملة من المعطيات التي وردت في كتبه في مختلف العلوم على تحقيقات لتلامذته أو تتبّعات لهم لم تسنح له الفرصة للتدقيق بها، غايته أنّنا لم ينكشف لنا نقاط الضعف فيها بعدُ كما انكشف في كتاب الرجال مثلاً.

(٢) انظر: المدخل إلى موسوعة الحديث النبوي: ٨١ ـ ١٤٩، ٤٨١ ـ ٤٨٢؛ ودروس تمهيديّة في تاريخ علم الرجال عند الإماميّة: ١٤٢ ـ ١٦٢؛ ومواضع متفرّقة كثيرة في كتابنا: نظريّة السنّة في الفكر الإمامي.

(٣) سوف يأتي الحديث بالتفصيل ـ إن شاء الله ـ عن تقويمات الشيخ المفيد في الفصلين الثاني والرابع القادمين، فانتظر، وإنّما نوجز هنا إيجازاً.

للبحث الرجالي في كتبه، فبمراجعة أسماء كتبه لا نجد عنده تصنيفاً رجاليّاً فيما يبدو، نعم عنده بعض الأمور حول الصحابة في سياق المساجلات الكلاميّة، وأغلب كتبه في الكلام والفقه والمتفرّقات، وهذا بنفسه يقدّم لنا الشيخ المفيد غير متخصّص في الرجال على خلاف الطوسي والنجاشي والكشي.. ولهذا لما ترجمه الطوسي والنجاشي[١] لم يذكراه بأنّه عالم بالرجال أو عارف بأحوال الرجال والرواة، وإنما غلب على توصيفهم له الجانب الفقهي والكلامي، إلى جانب الرواية والفطنة وقوّة المناظرة.

ومع هذا القدر القليل من مساهماته الرجاليّة التي أدرجها في سياقٍ عرضي، ذكر لنا بعض الرواة ممّن لا يناسب موقفه فيهم واقع حالهم في تراث الرجاليّين، أو اضطربت كلماته فيهم، فقد عدّ المفيد محمدَ بن سنان من خاصّة الشيعة وثقاتهم في كتاب الإرشاد، حيث قال: «فممّن روى النصّ على الرضا علي بن موسى صلى الله عليه وآله بالإمامة من أبيه، والإشارة إليه منه بذلك، من خاصّته وثقاته وأهل الورع والعلم والفقه من شيعته: داود بن كثير الرقّي، ومحمّد بن إسحاق بن عمار، وعلي بن يقطين، ونعيم القابوسي، والحسين بن المختار، وزياد بن مروان، والمخزومي، وداود بن سليمان، ونصر بن قابوس، وداود بن زربي، ويزيد بن سليط، ومحمد بن سنان»[٢].

لكنّه عند تعرّضه لإحدى الروايات في رسالته العددية وهي تذكر أنّ شهر رمضان ثلاثون يوماً لا ينقص أبداً، ذكر أنّها حديث شاذ نادر غير معتمد عليه، في طريقه محمد بن سنان، وهو مطعون فيه، لا تختلف العصابة في تهمته وضعفه، وما كان هذا سبيله لم يعتمد عليه في الدين[٣]. فكيف يمكن تفسير هذين النصّين؟! هل يحتملان العدول؟!

بل إنّ بعض هذه الأسماء الواردة لا يُعرفون بالفقه والعلم، ولم يرد لهم توثيق من أحد،

(١) الطوسي، الفهرست: ٢٣٨ ـ ٢٣٩؛ ورجال النجاشي: ٣٩٩ ـ ٤٠٣.

(٢) الإرشاد ٢: ٢٤٨.

(٣) المفيد، الردّ على أصحاب العدد، جوابات أهل الموصل: ٢٠.

ولا كلام فيهم من أحد في مثل هذه الصفات التي وصفهم بها.

وهكذا نجده يتحدّث في موضعٍ آخر عن أشخاص يصفهم بصفات لا يعرف بعضهم بها أصلاً، فيقول: «فممّن روى صريح النصّ بالإمامة من أبي عبد الله الصادق عليه السلام على ابنه أبي الحسن موسى عليه السلام، من شيوخ أصحاب أبي عبد الله وخاصّته وبطانته وثقاته الفقهاء الصالحين رضوان الله عليهم: المفضّل بن عمر الجعفي، ومعاذ بن كثير، وعبد الرحمن بن الحجّاج، والفيض بن المختار، ويعقوب السراج، وسليمان بن خالد، وصفوان الجمال، وغيرهم ممن يطول بذكرهم الكتاب»[1].

إنّ عدم ثبوت خبرويّة الشيخ المفيد في مجال الرجال وأحوالهم، كعدم ثبوت خبرويّة الشيخ الصدوق في هذا المجال على رأي بعضهم على الأقلّ، حيث يرونه مجرّد متّبعٍ لشيخه ابن الوليد في أمر الرواة، مع أنّ الصدوق كان محدّثاً بارزاً أيضاً، فهذا أشبه شيء مثلاً بالآراء الرجاليّة للسيد المرتضى حيث لم يكن متخصّصاً في هذا المجال[2].

من هنا، لا نجد وجهاً في تقويم مواقف العلماء طبقاً للحساب الزمني فقط، فكلّ من كان من القدماء، أي في القرون الهجريّة الخمسة الأولى، صارت أيّ كلمةٍ تصدر منه في الرجال معتمدة أو توجب الوثوق أو الاطمئنان أو التعبّد بكلامه، ليس لشيء إلا لكونه عاش في تلك الأزمنة، وهذا أمرٌ غير صحيح على إطلاقه، فليس عنصر القرب الزمني هو

---

(١) الإرشاد ٢: ٢١٦.

(٢) لم ألاحظ من أثار هذه الإشكاليّة عندما طرحتُها على بعض أساتذتنا عام ١٩٩٥م، وبدا منه الإقرار بها (إشكاليّة عدم خبرويّة بعض المتقدّمين)، وسيأتي أنّ السيد محمد رضا السيستاني انتبه ـ كغيره ـ للمشكلة في كلام المفيد، لكنّه برّرها بتبرير آخر، وهو أنّ الشيخ المفيد أطلق هذه الأوصاف على هذه المجموعات للتغليب أو لبعض الدواعي الصحيحة والتي هي غير كونهم متصفين بهذه الأوصاف واقعاً! (قبسات من علم الرجال ١: ٢٣، ٢٥)، وهذا يزيد الأمر أشكلةً وتشكيكاً في إمكانيّة الاعتماد على كلماتهم إذا انطلقوا من دوافع أُخر غير الواقع الوصفي للرواة أنفسهم.

المهم في درجة الاعتماد والوثوق بكلام شخص، وإنّما عنصر المنهج والخبرويّة والدقّة وسعة الاطلاع أيضاً، وهذا ما يطرحه السيد علي السيستاني، حيث يقول بأنّ مسلك الوثوق في حجيّة الأخبار يستدعي جملة من المستتبعات، منها رفض المقولة القاضية بأوثقيّة المصادر الحديثية السنّية على المصادر الحديثية الشيعية؛ نظراً لأقربيّتها لعصر الرسالة، ويدعو إلى استبدال ذلك بدراسة تاريخ تدوين الحديث عند السنّة ومنهجهم في ذلك، وهو ما يؤدّي عنده إلى الخروج بنتائج عكسيّة[1].

فليس المهم أنّ الصدوق (على قول) والمفيد والمرتضى وابن البراج وابن زهرة والطبرسي والحلبي والحمصي وابن الجنيد وابن أبي عقيل وغيرهم، يعيشون في القرون الهجريّة الأولى، بقدر ما المهم الكشف عن خبرويّتهم واشتغالهم على هذه العلوم، حتى تكون معلوماتهم موفّقة، ومن مصادر معتمدة، بما يرفع درجة الوثوق بكلامهم، أمّا لو لم يكونوا مشتغلين على هذا الخطّ المعرفي، وقدّموا مساهمات محدودة جداً؛ وعلمنا أنّ اشتغالهم كان في علوم الكلام والفقه ونحوها، مع بناء مشهور المتقدّمين على تصحيح الأخبار بملاك الوثوق لا بملاك الوثاقة، فمن الطبيعي هنا أن يترك ذلك أثراً على درجة حصول الوثوق من كلامهم، لا بمعنى التصديق والتكذيب، فهم من الثقات الأجلاء، وإنما بمعنى الإصابة وعدمها في تقويماتهم؛ لأنّنا نتكلم في القوّة الاحتمالية لإفاداتهم في القضايا الرجاليّة.

وهذه الإشكاليّة تسري بعينها إلى العديد من الشخصيّات في المذاهب الأخرى، ممّن لا يُعرف باشتغاله على علم الرجال والفهارس والحديث، كعدد من العلماء مثل أبي حنيفة والشافعي وبعض شيوخ علم الكلام عند المعتزلة والأشاعرة والشيعة وغيرهم، فالكلام هو الكلام.

---

(١) السيستاني، الرافد في علم الأصول: ٢٥؛ وانظر كتابنا: مسألة المنهج في الفكر الديني: ٣٦٤ ـ ٣٦٧.

٦ـ ٥ـ مشكلة اختلاف معطيات الرجاليّين

تبرز في علم الرجال ظاهرة لا يُستهان بها، وهي ظاهرة تعارض مواقف الرجاليّين، إلى حدّ أنّ بعض أشكال الاختلاف فيما بينهم مما يصعب فهمه، حتى أُلّفت رسائل مستقلّة وكتبت دراسات مركّزة حول بعض الرواة الذين اختلفت المواقف القديمة فيهم، وسيأتي الحديث بالتفصيل عن موضوع تعارض أقوال الرجاليّين إن شاء الله تعالى.

فهذا سهل بن زياد ضعّفه النجاشي ووثقه الطوسي، وداود بن كثير الرقي ضعّفه النجاشي جداً ووثقه الطوسي، وهذا محمد بن سنان ضعّفه النجاشي جداً ومعه الطوسي في الرجال والمفيد في الرسالة العدديّة، لكن وثّقه المفيد في الإرشاد؛ وهذا يونس بن عبد الرحمن ضعّفه القميون ووثقه الطوسي، وهذا سالم بن مكرم المكنّى بأبي خديجة وثّقه النجاشي بقوله: ثقة ثقة، ووثقه ابن فضال، فيما ضعّفه الطوسي في الفهرست والاستبصار، واعتبر سبب ضعفه مما لا يحتاج إلى ذكر، وهذا المعلّى بن خُنيس ضعّفه النجاشي، فيما قال عنه الطوسي في كتاب الغَيبة بأنّه كان من قوّام أبي عبد الله الصادق وكان محموداً عنده، ومضى على منهاجه، مورداً روايات مادحة له.

إلى غير ذلك من الموارد والحالات العديدة التي اختلفوا فيها، إذا لم نُدخل كتاب ابن الغضائري بالحسبان، وإلا زاد العدد كما هو واضح، ولو أدخلنا بعض التوثيقات العامة مثل من ورد اسمه في كامل الزيارة، وتفسير القمي، وفي سند أصحاب الإجماع، ومن يروي عنه المشايخ الذين لا يروون ولا يرسلون إلا عن ثقة و.. فإنّ العدد سوف يزيد بالتأكيد.

نحن نسأل: هذا المقدار من التعارض الذي هو ليس بالكثير جداً ولا بالقليل جدّاً، ألا يوجب إعادة جدولة نسبة الوثوق الذي يحصل من كلامهم؟ ألا يعني ذلك أنّهم حصلت عندهم التباسات أو ضاعت عنّا معلومات تحلّ هذا التعارض أو حصلت لديهم اجتهادات مختلفة، فهل بعد ذلك يحصل العلم أو الاطمئنان من مجرّد قول شخصٍ واحد من المتقدّمين مثلاً؟!

هذا كلّه، إذا لم نأخذ بعين الاعتبار المواقف الرجاليّة للمذاهب الأخرى التي ابتُليت فيما بينها بالتعارض، وفيما بينها وبين المذهب الشيعي بالتعارض أيضاً، ويكفيك مراجعة كتاب الكامل في ضعفاء الرجال لابن عديّ الجرجاني الشافعي (٣٦٥هـ)، لتتأكّد من حجم تعارض الآراء في الراوي الواحد عند أهل السنّة. بل سيزيدنا الأمر صعوبةً عندما نرى العالم الواحد ـ كالشيخ الطوسي ـ قد اختلفت مواقفه في الرجل الواحد بين كتابٍ وكتاب.

هذا كلّه في تعارض التوثيقات والتضعيفات؛ أما إذا أدخلنا بالحسبان اختلافهم في سائر المعلومات التي يقدّمونها لنا مثل اسم الراوي الكامل والكنية والنسبة وأسماء كتبه وما شابه ذلك، فيزيد حجم اختلاف المعلومات ازدياداً ملحوظاً، فلاحظ بنفسك.

٦ . ٦ . اختلاف الروايات في أحوال الرواة

إذا تخطّينا أزمة التعارض في المعلومات والتقويمات التي يقدّمها الرجاليّون، سنجد أزمة تعارض في الروايات الواردة بحقّ الرواة، فالكثير من الرواة، لاسيما المشاهير الكبار منهم، وردت فيهم روايات مادحة وأخرى ذامّة، وقد بذل العلماء جهوداً مضنية في معالجة هذه الأزمة التي كشفها لنا بالخصوص كتاب الكشي في الرجال، وكانت طرائقهم في حلّ هذه الأزمة متعدّدة أبرزها:

الطريقة الأولى: وقد استخدمها السيد الخوئي كثيراً وغيره كالشيخ حسن صاحب منتقى الجمان، وهي النظر في أسانيد هذه الروايات لتصفيتها على مستوى الصحّة والضعف؛ وكثيراً ما لا يبقى منها ما هو الصحيح، إلا القليل وفي أحد الطرفين، فتُحسم النتيجة لصالح المجموعة التي احتوت الروايات الصحيحة.

الطريقة الثانية: وهي الطريقة التي استخدمها جماعة برز منهم الوحيد البهبهاني، حيث تجعل الروايات الذامّة في سياق الوضع من قبل أعداء هؤلاء الرواة وحسّادهم، فتُعتمد الروايات المادحة. ومن هذا النوع الحمل على التقيّة في الروايات الذامّة؛ بغرض حماية

الأئمّة للرواة.

الطريقة الثالثة: وهي طريقة التفكيك بين عنصر الوثاقة وعنصر المذهب، فيركّز على أنّ الذم ورد في جهة الميول العقائدية أو السياسيّة للراوي، وليس من حيث الوثاقة وغيرها، فتسلم أدلّة الوثاقة.

الطريقة الرابعة: القول بتساقط الروايات والرجوع إلى سائر الأدلّة.

وقد تستخدم ـ وهذا هو الغالب ـ الطرق معاً هنا وهناك.

لكنّ السؤال هو أنّه إذا أخذنا بعين الاعتبار هذه الطرق، هل حقاً تحلّ أزمة التعارض الموجود بين الروايات على مستوى نظريّة مرجعيّة العلم والاطمئنان في باب حجيّة قول الرجالي؟! فزرارة مثلاً وردت فيه عشرون رواية ذامّة تقريباً؛ فهل ضعفها السندي لا يؤثر نسبيّاً على حصول التخلخل في الوثوق بصدور الروايات المادحة أو يحسم الموقف لصالح تحصيل الوثوق بوثاقته الأمر الذي يفرض مزيداً من حشد قرائن الوثوق؟ فحتى لو كانت الرواية ضعيفة السند فلا يعني ذلك عدم وجود دور لها على المستوى الاحتمالي، فالطريقة الأولى لا تقف أمام تأثير التعارض على سرعة أو درجة تحصيل الوثوق بالوثاقة، بل أعتقد أنه لو وردت عشرون رواية ضعيفة في توثيق شخص لادّعوا فيها التواتر!

وهكذا الحال في الطريقة الرابعة، فهي صحيحة كبروياً على مستوى قواعد التعارض في بعض الموارد، لكن هل الحكم بتساقط هذه الروايات لا يؤثر احتماليّاً على سرعة ودرجة تحصيل الاطمئنان بوثاقة الراوي من توثيق العلماء له مع وجود كلّ هذا اللغط في الروايات حوله؟

نعم، في بعض الموارد يكون عدد الروايات الذامّة قليلاً جداً، وتكون ضعيفة السند، مثل الروايات الذامّة لمحمد بن مسلم الثقفي، فهي قليلة لا تتعدى الأربع روايات، وكلّها ضعيفة السند، والغريب تكرّر شخص مجهول فيها، وهو جبريل بن أحمد، فهنا يمكن تخطّي هذه الروايات لصالح عدد كبير من روايات المدح، مع الشهادات المتضافرة من العلماء والشديدة القوّة في توثيق محمد بن مسلم؛ لكنّ هذا لا يحصل دوماً، بل في بعض

الموارد قد تتساوى أو تزيد روايات الذم عدداً على روايات المدح.

أما الطريقة الثانية، فهي صحيحة افتراضياً ومنطقيّة جداً، لكنّها تفرض سلفاً أنّ الشخص ثقةٌ جليل، وأنّ مفاد الروايات الذامّة غير مقبول، لهذا أقوم بتفسير ذلك على أنّه حسدٌ أو للتقيّة وما شابه ذلك، مع أنّه في أكثر الأحيان لا يقيمون دليلاً على ذلك، وإنما يقدّمون هذا التبرير لكي يخلصوا من الروايات الذامّة التي حذفوها من الحسبان سلفاً، فكما أنّ احتمال الحسد والتقيّة موجود، كذلك احتمال العدم، الأمر الذي يحيج الباحث للمزيد من حشد المعلومات ومقاربة الوثائق، فهذه الطريقة صحيحة، لكنها لا تحلّ المشكلة بطريقة علميّة دائماً، علماً أنّه إذا كانت الروايات الذامّة صحيحة السند، فإنّ فرضيّة الحسد والصراعات الشخصيّة سوف تطال بعض الرواة الموجودين في هذه الروايات ولو لم يتعيّنوا، الأمر الذي يزيد الأمور تعقيداً.

فتبقى الطريقة الثالثة، وهي من أفضل الطرق، حيث نحلّل جهات الذمّ وحيثياته، والفترة التي صدر فيها، مع تحليل الفترة التي صدر فيها المدح، مثل المفضّل بن عمر، حيث تركّزت روايات ذمّه عن الإمام الصادق، فيما روايات مدحه جاءت عنه وعن الإمامين الكاظم والرضا دون وجود أيّ ذم من طرف الإمامين اللاحقين، مع تركيز الكثير من الروايات على ذمّه في أفكاره واعتقاداته، مع الالتفات إلى أنّ أهل البيت يركّزون على ذمّ أصحاب المقالات المنحرفة، ولا يقتصر ذمّهم على الجانب النقلي في وثاقة الراوي وصدقه أو كذبه وعدم أمانته. ففي هذه الحال يمكن تحصيل قناعة راجحة بعدم كون الذمّ متوجّهاً لوثاقته، وصيرورة احتماله ضعيفاً، فنفهم الذمّ متصلاً بتوجّهه الفكري في مرحلة زمنيّة من حياته.

لكنّ هذه الطريقة لا تفي بكلّ الروايات، فبعضها صريح في الذمّ بملاحظة الكذب، وبعضها متعارض في بيان الحالة الاعتقاديّة نفسها.

وبهذا يتبيّن أنّ أزمة تعارض الروايات وإن أمكن إيجاد حلول لها في الجملة، إلا أنّها تظلّ موجودة في التأثير على درجة الاطمئنان بحال هذا الراوي أو ذاك، من خلال روايات

المدح أو توثيقات العلماء.

هذا كلّه، لو غضضنا الطرف عن تعارض الأخبار والأحاديث بين المذاهب، كما هي الحال في أمر الصحابة، فقد وردت روايات في مدحهم جميعاً أو بعضاً بعينه، وورد ما يعارضها، لو حسبنا مختلف المذاهب معاً، فراجع وتأمّل.

٦ـ ٧ـ مواقف من علماء الرجال والحديث

ثمّة مواقف لعلماء الرجال والحديث من بعضهم، ومواقف لسائر العلماء منهم وهي مواقف وإن لم تثبت جميعها تاريخياً، إلا أنها تضيء على تصحيح الصورة في هذا المجال، وقد وجدنا بعض الموارد ينتقد حتى بعض أئمة الرجال بعضاً فيها، وتتركّز هذه الظاهرة في الوسط السنّي بشكل أكبر.

ومن المعروف في مباحث علوم الرجال والحديث طرح مسألة تسمّى بمسألة طعن الأقران في بعضهم، حتى قال بعضهم بأنّه لا يؤخذ به، بل قيل: كلام الأقران في بعضهم يُطوى ولا يُروى. ونُقل عن شعبة بن الحجّاج قوله: احذروا غيرة أصحاب الحديث بعضهم على بعض، فلهم أشدّ غيرةً من التيوس[١].

بل قد خصّص الحافظ ابن عبد البر باباً في «كتاب العلم» في حكم قول العلماء بعضهم في بعض، ونقل فيه قولاً عن ابن عباس وهو: «استمعوا علم العلماء، ولا تصدّقوا بعضهم على بعض، فوالذي نفسي بيده هم أشدّ تغايراً من التيوس في زربها». وقوله: «خذوا العلم حيث وجدتم، ولا تقبلوا قول الفقهاء بعضهم على بعض، فإنّهم يتغايرون تغاير التيوس في الزريبة». وينقل عن مالك بن دينار: «يؤخذ بقول العلماء والقراء في كل شيء إلا قول بعضهم في بعض؛ فإنّهم أشدّ تحاسداً من التيوس..»[٢].

ثم شرح ابن عبد البرّ موقفه من هذه القضيّة بقوله: «والصحيح في هذا الباب أنّ من

(١) البغدادي، الكفاية: ١٣٦.

(٢) انظر هذا وغيره: جامع بيان العلم وفضله ٢: ١٥١ ـ ١٥٢.

صحّت عدالته وثبتت في العلم أمانته وبانت ثقته وعنايته بالعلم لم يلتفت فيه إلى قول أحد ـ إلى أن قال: ـ والدليل على أنّه لا يُقبل في من اتخذه جمهور من جماهير المسلمين إماماً في الدين، قول أحدٍ من الطاعنين أنّ السلف رضوان الله عليهم قد سبق من بعضهم في بعضٍ كلامٌ كثير في حال الغضب، ومنه ما حمل عليه الحسد، كما قال ابن عباس ومالك بن دينار وابن حازم، ومنه على جهة التأويل مما لا يلزم تقليدهم في شيء منه دون برهان ولا حجّة توجبه، ونحن نورد في هذا الباب من قول الأئمة الجلّة الثقاة السادة بعضهم في بعض ما لا يجب أن يلتفت فيهم إليه، ولا يخرج عليهم ما يوضح لك صحّة ما ذكرنا، وبالله التوفيق»[1]. ثم أخذ بسرد مجموعة من الكلمات يمكن مراجعتها.

وذكر السبكي (٧٧١هـ) كلاماً مهمّاً في طبقاته حيث قال: «(قاعدة في الجرح والتعديل) ضرورية نافعة لا تراها في شيء من كتب الأصول، فإنّك إذا سمعت أنّ الجرح مقدّم على التعديل، ورأيت الجرح والتعديل، وكنت غراً بالأمور أو فدماً مقتصراً على منقول الأصول، حسبت أنّ العمل على جرحه، فإيّاك ثم إيّاك، والحذر كلّ الحذر من هذا الحسبان، بل الصواب عندنا أنّ من ثبتت إمامته وعدالته، وكثر مادحوه ومزكّوه، وندر جارحه، وكانت هناك قرينة دالّة على سبب جرحه من تعصّبٍ مذهبي أو غيره، فإنّا لا نلتفت إلى الجرح فيه، ونعمل فيه بالعدالة، وإلا فلو فتحنا هذا الباب أو أخذنا تقديم الجرح على إطلاقه، لما سلم لنا أحدٌ من الأئمة؛ إذ ما من إمامٍ إلا وقد طعن فيه طاعنون وهلك فيه هالكون»[2].

فهذا النصّ واضح في حجم المشكلة المثارة هنا في طعن أئمّة الحديث والفقه وغيرهم.

ومن نماذج ذلك، وهي كثيرة:

١ ـ محمد بن جرير الطبري الفقيه والمفسّر والمؤرّخ، فقد ذكر الذهبي أنّه هاجمه «أحمد بن

---

(١) المصدر نفسه ٢: ١٥٢.

(٢) السبكي، طبقات الشافعيّة الكبرى ٢: ٩.

علي السليماني الحافظ، وقال: كان يضع للروافض، كذا قال السليماني، وهذا رجم بالظنّ الكاذب، بل ابن جرير من كبار أئمّة الإسلام المعتمدين، وما ندّعي عصمته، ولا يحلّ لنا أن نؤذيه بالباطل والهوى، فإنّ كلام العلماء بعضهم في بعض ينبغي أن يُتأنى فيه، ولاسيما في مثل إمامٍ كبير»[١].

٢ ـ **الإمام أبو حنيفة،** وقد طعن فيه عدّة من متقدّمي أئمة الحديث، مثل ما ذكره العقيلي في كتابه الضعفاء الكبير، حيث قال: حدثنا عبد الله بن أحمد بن حنبل، قال: حدثنا منصور بن أبي مزاحم، قال: حدّثنا مالك بن أنس، يقول: «إنّ أبا حنيفة كاد الدين، ومن كاد الدين فليس له دين»[٢].

٣ ـ **الإمام علي بن المديني،** وهو من أبرز أئمّة الحديث، وقد اعتمد عليه البخاري في صحيحه، فقد ذكر العقيلي في الضعفاء، قال: «قرأت على عبد الله بن أحمد كتاب العلل عن أبيه، فرأيت فيه حكايات كثيرة عن علي بن عبد الله، ثم قد ضرب على اسمه، وكتب فوقه: حدّثنا رجل، ثم ضرب على الحديث كلّه، فسألت عبد الله، فقال: كان أبي حدّثنا عنه، ثم أمسك عن اسمه، وكان يقول: حدّثنا رجل، ثم ترك حديثه بعد ذاك»[٣].

ومن شواهد ذلك ما ورد عن إبراهيم الحربي: أكان ابن المديني (علي) يتهم بالكذب، قال: لا، إنما حدّث بحديث فزاد في خبره كلمة، ليرضي بها ابن داود، فقيل له: أكان يتكلّم في أحمد بن حنبل؟ قال: لا، إنما كان إذا رأى في كتاب حديثاً عن أحمد، قال: اضرب على ذا، ليرضي به ابن أبي داود..»[٤].

٤ ـ **الإمام الشافعي،** ومكانته معروفة، ومع ذلك لم يسلم من الطعن من قبل علماء الحديث وأئمّته، فقد عاداه الكثير من علماء المالكيّة واتهم بالتشيّع، كما طعن فيه يحيى بن

---

(١) الذهبي، ميزان الاعتدال ٣: ٤٩٩.

(٢) ضعفاء العقيلي ٤: ٢٨١.

(٣) المصدر نفسه ٣: ٢٣٩.

(٤) الذهبي، سير أعلام النبلاء ١١: ٥٧.

معين، أحد أهمّ أعمدة الجرح والتعديل، وطعن فيه أبو عبيد القاسم بن سلام، قال ابن عبد البر: «ومما نُقم على ابن معين وعيب به أيضاً قوله في الشافعي أنه ليس بثقة، وقيل لأحمد بن حنبل: إنّ يحيى بن معين يتكلّم في الشافعي. فقال أحمد: ومن أين يعرف يحيى الشافعي، وهو لا يعرف ولا يقول ما يقول الشافعي أو نحو هذا، ومن جهل شيئاً عاداه.. وقد صحّ عن ابن معين من طرق أنّه كان يتكلّم في الشافعي على ما قدّمت لك حتى نهاه أحمد بن حنبل، وقال له: لم تر عيناك قطّ مثل الشافعي»[1].

٥ ـ **الإمام محمّد بن حبّان البستي،** وهو من أئمّة الحديث والرجال، وله مصنّفات في هذين العلمين، حيث يتحدّث الذهبي عنه فيقول: «وقد ذكره أبو عمرو بن الصلاح في طبقات الشافعية، وقال: ربما غلط الغلط الفاحش في تصرّفاته»[2]، «وصدق أبو عمرو، وله أوهام كثيرة تتبّع بعضها الحافظ ضياء الدين، وقد بدت من ابن حبان هفوة فطعنوا فيه لها، قال أبو إسماعيل الأنصاري، شيخ الإسلام: سألت يحيى بن عمار عن أبي حاتم ابن حبان، فقال: رأيته ونحن أخرجناه من سجستان، كان له علم كثير، ولم يكن له كبير دين، قدم علينا فأنكر الحدّ لله فأخرجناه.. قال أبو إسماعيل الأنصاري: سمعت عبد الصمد بن محمد بن محمد يقول: سمعت أبي يقول: أنكروا على ابن حبان قوله: النبوّة العلم والعمل، وحكموا عليه بالزندقة، وهجروه، وكتب فيه إلى الخليفة فأمر بقتله»[3].

٦ ـ **الإمام الترمذي،** فقد ذكر الذهبي في ترجمة إسماعيل بن رافع: «.. ومن تلبيس الترمذي، قال: ضعّفه بعض أهل العلم» [4]، وفي موضع آخر قال: «.. فلهذا لا يعتمد العلماء على تصحيح الترمذي»[5].

---

(١) جامع بيان العلم وفضله ٢: ١٦٠.

(٢) تذكرة الحفاظ ٣: ٩٢١.

(٣) ميزان الاعتدال ٣: ٥٠٧.

(٤) المصدر نفسه ١: ٢٢٧.

(٥) المصدر نفسه ٣: ٤٠٧.

٧ ـ **الإمام البخاري**، فقد نقل الذهبي ما نصّه: «علي بن عبد الله بن جعفر، أبو الحسن الحافظ، أحد الأعلام الأثبات، وحافظ العصر، ذكره العقيلي في كتاب الضعفاء فبئس ما صنع.. وكذا امتنع مسلم من الرواية عنه في صحيحه لهذا المعنى، كما امتنع أبو زرعة وأبو حاتم من الرواية عن تلميذه محمد لأجل مسألة اللفظ..»[1].

ويقول السبكي في طبقات الشافعية: «.. ومن أمثلته قول بعضهم في البخاري: تركه أبو زرعة وأبو حاتم من أجل مسألة اللفظ. فيالله والمسلمين! أيجوز لأحد أن يقول: البخاري متروك؟ وهو حامل لواء الصناعة، ومقدَّم أهل السنّة والجماعة»[2].

ويقول ابن أبي حاتم الرازي (٣٢٧هـ) في كتاب الجرح والتعديل لدى تعرّضه لترجمة البخاري: «.. سمع عنه أبي وأبو زرعة ثم تركا حديثه عندما كتب إليهما محمد بن يحيى النيسابوري أنه أظهر عندهم أنّ لفظه بالقرآن مخلوق»[3].

ونقل الخطيب البغدادي في التاريخ والذهبي في تذكرة الحفاظ وغيرهما عن ابن عقدة لما سئل: أيهما أحفظ: البخاري أو مسلم؟ أنه أجاب: كان محمد عالماً ومسلم عالماً، فأعدت [وهو أبو عمرو بن حمدان] عليه مراراً فقال: يقع لمحمد الغلط في أهل الشام؛ وذلك لأنه أخذ كتبهم ونظر فيها فربما ذكر الرجل بكنيته، ويذكر في موضع آخر [باسمه] يظنهما اثنين، وأما مسلم فقلّما يوجد له غلط في العلل..[4].

وذكر الذهبي أيضاً أنّ البخاري «ليس بالخبير برجال الشام..»، وخطّأه في موضعٍ قائلاً: «وهذا من وهم البخاري»[5].

---

(١) المصدر نفسه ٣: ١٣٨.

(٢) السبكي، طبقات الشافعية الكبرى ٢: ١٢ ـ ١٣.

(٣) الجرح والتعديل ٧: ١٩١.

(٤) تذكرة الحفاظ ٢: ٥٨٩؛ وتاريخ بغداد ١٣: ١٠٢ ـ ١٠٣؛ وتاريخ مدينة دمشق ٥٨: ٩٠؛ وشروط الأئمة الستة: ١١.

(٥) تاريخ الإسلام ٧: ٣٥٤؛ وسير أعلام النبلاء ٥: ١٩٤.

٨ ـ **الإمام مسلم بن الحجّاج**، فقد نقلت مصادر الرجال والتاريخ كلمات عن أبي زرعة الرازي بحقّ مسلم، فقد ذكروا أنه ذكر عنده صحيح مسلم فقال: هؤلاء قوم أرادوا التقدّم قبل أوانه فعملوا شيئاً يتسوّفون (يتشوقون ـ يتسوقون) به، ألّفوا كتاباً لم يسبقوا إليه؛ ليقيموا لأنفسهم رياسة قبل وقتها، وأتاه ذات يوم رجل بكتاب الصحيح من رواية مسلم فجعل ينظر فيه، فإذا حديث عن أسباط بن نصر، فقال أبو زرعة: ما أبعد هذا من الصحيح، يدخل في كتابه أسباط بن نصر! ثم رأى في كتابه قطن بن نسير فقال: وهذا أطمّ من الأول.. إلى آخر الاعتراض الذي وصل إلى مسلم بنيسابور ووافق عليه لكن برّر لنفسه إيراد هذه الروايات[١]. كما نقلوا استخفاف إبراهيم العدي بمسلم، وأنّ مسلماً غمزه بلا حجّة[٢].

إلى غيرها من النماذج والشواهد.

إنّنا نجد في كتب أهل السنّة بعض المواقف المتفرّقة العنيفة بين الشخصيّات، ويبدو أنّ الكثير منها جاء في القرن الثالث الهجري أو مع حركة ابن تيميّة فيما بعد، وكان سبب الكثير منها المواقف الكلاميّة، فالشخصيّات الكبيرة في الوسط السنّي والمتفق عليها اليوم كانت محلّ جدل في تلك العصور، وطردت ولوحقت واتهم بعضهم بعضاً، والأمر يشبه بعض التعابير التي نجدها في الصراع بين مدرسة الحديث الشيعية التي كان يمثلها أمثال الشيخ الصدوق والنصوص النقدية عليها في كلمات أمثال السيّد المرتضى والشيخ المفيد، فلتُراجع في مثل كتابنا نظريّة السنّة، وهذا كلّه يساعدنا على وضع صورة أكثر واقعيّة للأمور، سواء أصاب كلّ هؤلاء المتّهِمون أم أخطؤوا، وسواء انطلقوا في نقدهم من معطيات حقيقية أم من حسد وبغض وتنافس، فالناقد والمنتقَد كلاهما من أئمّة الفقه والرجال والحديث، فعلى التقادير كلّها الأمر فيه مشكلة.

---

(١) انظر: تاريخ بغداد ٥: ٢٨ ـ ٢٩؛ وتهذيب الكمال ١: ٤١٩ ـ ٤٢٠؛ وسير أعلام النبلاء ١٢: ٥٧١؛ وميزان الاعتدال ١: ١٢٦.

(٢) انظر: ميزان الاعتدال ١: ٤٤؛ ولسان الميزان ١: ٧٤.

٦ . ٨ . ظنيّة بعض الحلول الرجاليّة

كان المحدّث البحراني قد سجّل على علم الرجال إشكاليةً تقوم على وجود الأسماء المشتركة[1]؛ وذلك أنّ هناك اشتراكاً واسعاً في أسماء الرواة، حتى أُلّف اختصاصٌ في داخل علم الرجال أُطلق عليه اسم «تمييز المشتركات»، لكن هل هذه القواعد التي وضعوها لتمييز المشتركات تحلّ المشكلة واقعاً؟

إننا نجد اليوم في قريةٍ واحدة تكرّراً واشتراكاً في الاسم واسم الأب والجد، فما المانع من التعدّد على امتداد ثلاثة قرون؟ هل مجرّد ملاحظة الراوي والمرويّ عنه يحصّل وثوقاً بأنّهما شخص واحد وليسا بشخصين؟ ألا يمكن الاشتراك في اللقب والوصف؟

إنّ علم تمييز المشتركات يقوم كثيراً على ترجيح الظنون، وليس على تحصيل الاطمئنان؛ ولا يُعلم من أين يمكن تحصيل الحجيّة لهذه الظنون؟

هذه هي روح الإشكاليّة، ونحن نقول: إنّ علماء الرجال وضعوا الكثير من القواعد والأفكار في هذا المجال، وفي كثير من الموارد يحصل اطمئنان بالنتائج، لكنّ الحقّ أنّ كثيراً منها أيضاً ـ في باب تمييز المشتركات وغيرها ـ ليس سوى مجموعة ظنون لا أكثر، كما سوف يأتي بحثه بالتفصيل في الفصل المخصّص لتمييز المشتركات من هذا الكتاب، فيقولون: من البعيد أن يترجمه فلان دون فلان، ومن البعيد أن يكون فلان وفلان شخصين، مع أنّ ما يقدّمونه لا يعطي سوى ظنّ واستبعاد لا يقبلون أمثاله في الفقه ولا في غيره من العلوم الإسلاميّة.

وهكذا في ترجيح انتساب الكتب، أو في ترجيح كون هذه الرواية مأخوذة من الكتاب الفلاني ليُعمل على استخدام طرائق تعويض الأسانيد فيها، وغير ذلك الكثير ممّا لو راجعه المنصف لم يجد سوى الظنون والترجيحات لا أكثر.

---

(١) انظر إشكالاته على علم الرجال في الحدائق الناضرة ١: ٢٢ ـ ٢٣؛ والدرر النجفيّة ٢: ٣٢٦، ٣٣٣ ـ ٣٣٥، ٣٣٦ ـ ٣٣٧.

٩.٦. غموض بعض المصطلحات الرجاليّة

تعاني المصادر الرجاليّة القديمة من مشكلة جوهريّة، وهي عدم وجود (دليل مقنع) يوضح مرادهم من العديد من التعابير التي يطلقونها؛ فهم لم يضعوا شرحاً لمصطلحاتهم، الأمر الذي أدخل العلماء اللاحقين في جدل حول مرادهم من هذا التعبير أو ذاك، وهو ما يجعل الوصول إلى مرادهم محاطاً بجملة من الاحتمالات العكسيّة، وقد كنا تعرّضنا سابقاً لبحث المراد من كلمة «ثقة» و «مجهول»، ورأينا كيف اختلف العلماء في تفسير هذا الأمر.

وعلى هذا المنوال العديد من التوصيفات التي ساد خلافٌ في فهمها ما تزال بعض أوجهه إلى يومنا هذا، مثل الغلوّ الذي ما زال الخلاف في تفسير مقصودهم منه سارياً حتى اليوم، فهل يراد الغلوّ الذي نفهمه اليوم، أو بعض ما بات اليوم من عقائد الشيعة، أو المراد هو الغلوّ السياسي أو الغلوّ في الأداء؟ يضاف إليه أنّنا وجدنا أنّهم من النادر أن يوثقوا شخصاً يصفونه بالغلوّ، إلا إذا كان التوثيق يحوي حالة تعارض، وهذا ما قد يشي بأنهم يعتبرون تهمة الغلوّ مما يوجب إدانة الراوي حتى على مستوى الأخذ برواياته، فهذا التفسير أيضاً سيضعنا أمام احتمالات.

كذلك تعبيرهم بـ (أصحابنا) كما تقدّم، فتارةً يريدون منه الإماميّة، وأخرى غيرهم، وكذلك اختلفوا في تفسير كلماتهم في مقدّمات كتبهم كالقمي وابن قولويه وعبارة أصحاب الإجماع وغيرهم، واختلفوا في معنى «أسند عنه» الواردة في رجال الشيخ الطوسي، وكذلك «مخلّط» و «حديثه يُعرف وينكر» و «ضعيف» وأنها هل ترجع إلى نفس الراوي أو إلى حديثه؛ و «صحيح الحديث»، وكذا تعابيرهم في طرق الفهرست من حيث وصول الكتب إليهم بالمناولة أو الإجازة أو وصول أسماء الكتب فقط وليس نسخها حتى بنحو الوجادة، وغيرها من الكلمات التي يحصل الإنسان على معناها بعد بحثٍ وتنقيب، وكثيراً ما قد لا يحصل اطمئنان بالمعنى وكونه معتمداً عند جميع القدماء.

وأيّ إنسان يراجع كتب علم الحديث والدراية يجد اختلافات، مثل كتاب مقباس الهداية للمامقاني وغيره.

إذن، فنحن أمام فرص ظنّية للوصول إلى النتائج الرجاليّة من حيث فهم كلماتهم ومرادهم وتقوياتهم، فكيف يحصل وثوق دائم من كلمات الرجاليّين؟!

٦ـ١٠. علم الرجال وبرهان طبيعة الأشياء

نقصد بهذا العنوان العودة إلى المنطق الطبيعي لعلمٍ مثل علم الرجال والجرح والتعديل، فهذا العلم الذي يضم ـ إسلاميّاً ـ عشرات الآلاف من الأسماء وعشرات الآلاف من المعلومات الجزئيّة التفصيليّة الفرعيّة، لا شكّ ـ بمنطق طبيعة الأشياء ـ أن يكون الوقوع في أخطاء فيه أمراً وارداً بقوّة؛ لأنّه علمٌ يقوم على تتبّعٍ مضنٍ وشاقّ، وكثيراً ما تفوت فيه الكثير من المعلومات أو تسقط أو يغفل عنها أو تتداخل أو تتشابك على الباحث والمراجع، ونظراً لتشعّب المعطيّات شديدة الجزئيّة التي فيه، ووفرتها وكثرتها، يغدو من المنطقي قبل الدخول فيه أن نحتمل الوقوع في الخطأ فيه من قبل رجاله وشخصيّاته بدرجةٍ ليست بالنادرة، فكيف إذا رأينا العناصر التسعة السابقة التي أشرنا إليها؟!

وهذا يعني أنّ دخول علمٍ مثل هذه العلوم شديدة التفصيل والتفريع والجزئيّة، يستدعي التريّث في تحصيل العلم والاطمئنان من مجرّد إفادةٍ هنا أو هناك؛ نظراً لتشابكه وصعوبته الكبيرة على الجميع.

وقائعيّات علم الرجال، النتائج والمستلزمات

نكتفي بهذا القدر من الإشكاليّات والمعيقات، لنخلُص إلى النتيجة التالية:

إنّ علماً كعلم الرجال بفروعه وأبوابه وتفاصيله، إذا أردنا تشييده على مسلك العلم والاطمئنان، كما هو الصحيح على ما تقدّم مفصّلاً، فإنّ:

أوّلاً: هذا الأمر ممكنٌ في حدّ نفسه، وليس مستحيلاً، وكلّ الإشكاليّات المعرفيّة التي سجّلت على هذا العلم لا تسلب عنه قيمته المعرفيّة في الجملة، ولا تحوّله إلى علم ينسدّ فيه

باب العلم كما تقدّم تفصيله، فإشكاليّات الحدسيّة والحسيّة، والإرسال والإسناد، والظنيّة، وعدم إنتاج الحديث الصحيح، والفساد العقدي في الرجال النقّاد، وأصالة العدالة وغيرها، كلّها تترك أثراً ما في قيمة هذا العلم وموقعه، لكنّها لا تقدر على الإطاحة به بالمرّة كما رأينا، بل يظلّ علماً مندرجاً في حيّز العلوم التاريخيّة، التي يمكن ـ من حيث المبدأ المفروغ عنه سابقاً ـ الوصول من خلالها إلى يقينٍ أو اطمئنان في الجملة.

فلم يثبت أنّ علم الرجال من العلوم التاريخيّة التي فقدت قيمتها بينما سائر العلوم التاريخيّة معتبرة وذات قيمة علميّة، أمّا لو قال شخص بأنّ العلوم التاريخيّة في نفسها فاقدة للقيمة، فهذا بحث آخر لا يتصل بعلم الرجال فقط، بل يشمل مختلف العلوم ذات الطابع التاريخي، كعلوم الحديث والرجال والتراجم وكثير من علوم القرآن وغير ذلك.

ثانياً: إنّ انتهاج مسلك العلم واليقين والاطمئنان في باب الرجال، يُلزمنا بعدم الاستعجال في ادّعاء تحصيل العلم واليقين من المعطيات المتوفّرة فيه، بل الأداء الموضوعي في البحث العلمي عامّة، والخصوصيّات العشرة المتقدّمة التي تحفّ هذا العلم وغيرها، ذلك كلّه يستدعي التريّث، والاشتغال على تأسيس منهج جمع القرائن والشواهد والمعطيات في هذا الباب. أمّا أنّ عالماً من علماء الرجال وثّق ـ بتوثيقٍ خاصّ أو عام ـ شخصاً غير معاصر له، فهذا في العادة لا يوجب العلم والاطمئنان بوثاقة هذا الشخص، بعد جملة العناصر السابقة وغيرها.

علم الرجال من منطق الدليل إلى نظام القرينة، تحوّل في المنهج

وباجتماع هاتين النتيجتين، يحدث تحوّلٌ كبيرٌ جداً في منهج البحث في علم الرجال، يميّز نظريّة الاطمئنان عن غيرها من النظريّات التي تقدّمت، وهو تحوّل كلّ مفردة من المعطيات الرجاليّة من دليلٍ إلى قرينة، ومن برهانٍ إلى شاهد، فلم يعد قول الطوسي أو البخاري أو ابن حجر أو الحلّي، دليلاً علميّاً على وثاقة الرجل أو ضعفه، بحيث بمجرّد وجوده ينتهي الموقف بالضرورة، بل هو قرينة علميّة تقف لصالح وثاقته أو ضعفه أو غير ذلك.

ولهذا يلزم تغيير الأدبيات الرجاليّة، فبدل أن نقول: وثقه فلان فهو ثقة، نقول: وثقه فلان فقد ثبت له التوثيق، أمّا أنّه ثقة من وجهة نظرنا فهو بحاجة لرصد القوّة الاحتماليّة في توثيق فلان له، والتأمّل في إمكانية توفّر قرائن أخَر ترفع القوّة الاحتماليّة هذه، لتبلغ بها حيّز الاطمئنان لو لم تكن.

ولنعم ما قاله المحقّق الفاني هنا: «جرى الكثير من الكتّاب في دراية الرجال والباحثين عن أحوالهم وأوضاعهم لما يعود لجهة اعتبار أقوالهم وعدمه إلى عنونة بحوثهم بعنوان له مدلول العلم والقانون المحدّد.. إلى غير ذلك من التعاريف التي أصبحت هذه البحوث خاضعة معها لهذه المقاييس والقواعد الداخلة تحت كبرى علم الرجال؛ لذا تراهم يعلّلون تضعيف شخص ما وعدم العمل بما يرويه بأنّه لم يوثق صريحاً أو لم يثبت كونه شيخ إجازة أو وكيلاً أو أنّه لم يقع في سند رواية أحد أصحاب الإجماع. وكأنّ القضية ترتبط ارتباطاً وثيقاً بالقاعدة بما هي قاعدة لا بما تكشف عنه مما سنوضحه ونبيّنه. إلا أنّ هذا لا يعني أنّنا نريد أن نعدم الضوابط والمقاييس؛ إذ بدونها لا يتصوّر الالتزام بوثاقة أحد من الرواة، وإنما نريد قوله هو عدم وجود قانون أو قاعدة تعبّدية صرفة أو ما أشبه ذلك يدور التوثيق والتضعيف مدارها وجوداً وعدماً. وبعبارة أخرى لا يوجد لدينا علم لدراية الرجال بالمعنى الدقيق بل غاية ما ينبغي قوله هو أنّ البحث الرجالي يتعلّق بدراسة أوضاع وأحوال كلّ شخص في عمود زمانه التاريخي وتجميع القرائن والملاحظات حوله بما يورث نوعاً من سكون النفس وإذعانها بصدق الرجل والتزامه الدقّة والضبط وعدم تجرّؤه على الوضع والافتراء والكذب»[1].

فإنّ كلامه مآله إلى انهيار البُعد التقعيدي الصارم في هذا العالم لتحويل معطياته لقرائن تتمّ مراكمتها، لكنّ المهم إضافته لكلامه هو أنّ هذه القرائن ـ مثل التوثيقات العامّة والخاصّة ـ لابدّ أن تُدرس موضوعيّاً أيضاً وفي حدّ نفسها؛ لمعرفة مستوى القوّة الاحتماليّة

---

(١) الفاني، بحوث في فقه الرجال: ٣٥ ـ ٣٦.

التي تعطيها، فإنّ هذا ضروريّ جداً في نظام القرائن وحساب قوى الاحتمالات.

النظريّة المختارة: من علم الرجال التقليدي إلى علم الرجال الاجتهادي

إنّ مجمل البحوث السابقة التي استعرضناها كانت تتركّز على تحديد الإطار النظري للقيمة المعرفيّة والاعتباريّة لعلم الرجال ووثائقه التاريخيّة، وقد تبيّن أنّ هذا العلم ومعطياته التاريخيّة والوثائقيّة لا يحظى بقيمة ما لم يبلغ مرحلة العلم والاطمئنان بنتائجه، وفقاً لنظام جمع القرائن والشواهد والمعطيات المفضية لتراكم القوّة الاحتماليّة هنا أو هناك.

وقد أدّت بنا البحوث السابقة إلى قناعة بأنّ قول الرجالي لوحده لا يوجب في العادة العلم، وهذا معناه أنّ قول الرجالي ـ سواء كان من المتقدّمين أم المتأخّرين ـ لا يعدّ في نفسه حجّةً معتبرة قائمة بنفسها، الأمر الذي يفرض علينا وقف باب التقليد في علم الرجال. وهذا هو التحوّل الكبير الذي سيقع في هذا العلم، حيث سنُخرجه من إطار تقليد النجاشي والطوسي والرازي والبخاري والعقيلي وابن حجر وغيرهم، إلى اطار اعتبار معطياتهم ووثائقهم مجرّد موادّ نقوم بجمعها لمراكمتها مع غيرها بهدف تحصيل العلم بأحوال الرواة من هذه المراكمة. أمّا أنّه بمجرّد أن يقول الطوسي أو ابن حجر أنّ فلاناً ثقة إذاً فقد أصبح ثقة وانتهى الموضوع، فهذا ما لم توفّر لنا البحوث السابقة إمكانيّة الاقتناع به، وفقاً للمسلك الذي بنينا عليه في حجيّة قول الرجالي وما استتبعه من معطيات.

هذا الوضع يفرض السؤال التالي: هل وقف علم الرجال على منجزات المتقدّمين أو أنّ باب الاجتهاد ما يزال مفتوحاً فيه؟ هل وقف علم الجرح والتعديل عند حدود جهود علماء القرون الأولى أو أنّه ما يزال الباب مفتوحاً لممارسة جهودهم عينها من قبلنا والتوصّل ولو إلى نتائج مغايرة؟

هذا السؤال ـ أعني فتح باب الجرح والتعديل بالنسبة إلينا ـ طرح اليوم في أوساط غير واحد من العلماء والباحثين على صعيدين:

الصعيد الأوّل: وكان في الوسط السلفي المعاصر، حيث طرح هذا السؤال من باب أنّ

تعديل وجرح الناس هل توقّف ولم يعد جائزاً وأنّه كان مهمّة العلماء الماضين فقط، أمّا اليوم فلا أستطيع أن أجرح شخصاً معاصراً لي، فعلينا وقف أسلوب الجرح في الناس؟

وقد كانت المواقف المتفرّقة للشخصيات العلمائيّة السلفيّة وغيرها مطبقة تقريباً على أنّ الجرح والتعديل في الناس ما يزال ساري المفعول وسيظلّ حتى قيام الساعة، نظراً لما تحتاجه المحاكم والقضاء اليوم من تعديل أو جرحٍ للشهود، إلى جانب اشتراط العدالة في جملة من الأمور والمناصب ممّا يحيج للتعديل، إضافة للانحرافات الفكريّة والعقديّة التي طرأت في الأمّة، والتي تستدعي جرح أصحابها من أهل البدع وغيرهم.

وهذا يعني أنّ علم الجرح والتعديل ليس علماً خاصّاً بالرواة، بل يشمل غيرهم، فلا داعي للمناداة بإغلاق هذا الباب بعد عصر الرواية.

هذا الكلام صحيح من حيث المبدأ، بصرف النظر عن شروطه وآليّاته ومعاييره ومساحاته، لكنّه ليس محلّ نظرنا هنا كما هو واضح.

الصعيد الثاني: وهو يتناول علم الرجال بالسؤال التالي: هل بعد العصور الأولى صارت معرفتنا بالرواة تقليداً للعلماء الماضين أو اجتهاداً ونظراً في كلماتهم وغير كلماتهم بحيث قد نخالفهم ولو أجمعوا؟ فإذا كان مجرّد تقليد لهم فهذا يعني أنّ الاجتهاد في علم الرجال إنما هو في الغالب اجتهاد في الوصول إلى توثيقاتهم و.. ومنهج التعامل معها، مثل: هل وثق القمي رجال تفسيره؟ هل ثبتت نسخة كتاب ابن الغضائري له حتى نعمل بها؟ ما هي قواعد تعويض السند؟ ما هو مدرك حجيّة قول الرجالي؟ وغير ذلك من الموضوعات.. أمّا لو وثق الطوسي شخصاً بلا معارض فقد انتهى سير النظر الرجالي عند المعاصرين اليوم، فيلزمهم الأخذ بقول الطوسي، وعلى أبعد تقدير نقول: يلزمهم العمل بنظر الطوسي في الراوي ما لم يثبت الخطأ فيه.

وفقاً لما توصّلنا إليه من البحوث السابقة، فإنّ النتيجة ليست هي فتح باب النظر والاجتهاد في علم الرجال والجرح والتعديل، إنّما وجوب هذا النظر؛ فإنّ المتقدّمين، بمن فيهم السابقون على القرن الخامس الهجري، كانوا ـ كما أسلفنا ـ ينظرون في الجملة في

روايات الراوي ويسبرونها ويتأمّلون فيها، بمن فيهم المعاصرون للرواة، وهذا الأمر ممكنٌ لنا اليوم، بل بطريقةٍ أفضل من بعض النواحي في ظلّ تطوّر التقنيّة المعلوماتيّة الضخمة التي بين أيدينا، فيمكننا نحن أيضاً أن ننظر في روايات الراوي وفي كلمات العلماء فيه معاً، ونجتهد ونرجّح لنصل إلى نتيجة، فإذا كنّا نخالف النجاشي أو مدرسة قم في فهمهما لقضيّة الغلوّ فلنا الحقّ في التوقّف في بعض تضعيفاتهما، والعكس صحيح، حيث إذا كنّا نوافق النجاشي أو مدرسة قم، فمن حقّنا تضعيف محمّد بن سنان وأمثاله لو رأينا رواياته مشحونةً بثقافة الغلوّ التي نعتبرها باطلةً حتى لو وثّقه المتقدّمون الذين لم يعتبروها كذلك. ومن هذا الباب حكمهم على راوٍ مبيّنين السبب في ذلك، فإنّ من حقّنا النظر في السبب ونقده وتمحيصه والموافقة عليه أو رفضه.

والأمر لا يقف عند حدود روايات الراوي، بل إنّ حالنا اليوم أحسن من حال بعض المتقدّمين، فنحن نملك إرثاً ضخماً من الجهود الرجاليّة البحثية والنقديّة والمنهجيّة لم يطّلع عليها المتقدّمون، فبمقارنة كلمات العلماء مع بعضهم، ومراكماتهم البحثية في الرواة إلى يومنا هذا، وبمقارنة كلماتهم مع الوثائق التي يقدّمها لنا علم الحديث والتاريخ والتراجم والسير وتاريخ الفرق وغير ذلك.. قد نتوصّل إلى تحليلات تُفقدنا الوثوق بكلمات المتقدّمين في تشخيص حال هذا الراوي أو ذاك، أو قد تقوّي وثوقنا بكلامهم.

إنّ قناعتنا ـ نتيجة مجمل البحوث السابقة ـ هي أنّ طريقة تقليد القدماء، فضلاً عن طريقة تقليد المتأخّرين كابن حجر والذهبي والحلّي و.. لا تسمح بها بُنية علم الرجال المعرفيّة ولا مدرك حجيّة قول الرجالي، فالحقّ هو ما ذهب إليه العديد من العلماء المتأخّرين من فتح باب الاجتهاد في علم الرجال بهذا المعنى، غايته إن ذلك يحتاج لاستئناف بحوث ضخمة في أحوال الرواة.

والسؤال الأخير هنا: هل يمكن ـ تبعاً لما تقدّم ـ أن نحظى باجتهادٍ رجاليّ يقدّم لنا معطيات موثوقة؟ وكيف؟

والجواب: إنّ هذا ممكنٌ، بصرف النظر عن حجم هذا الإمكان وفُرصِه في مرحلة

الوقوع، فنحن لا نبتكر نظريات لتبرير واقع نريده، بل النظريات هي انعكاس قرائتنا للواقع كما أسلفنا مراراً.

أمّا كيف يمكن توفير فرص الوثوق بأحوال الرواة، فهذا يكون بمجموعة من العناصر والحالات، نذكر بعضاً من أبرزها:

١ ـ أن يتفق علماء الرجال الشيعة والسنّة و.. على توثيق شخصٍ أو تضعيفه أو توصيفه بصفةٍ خاصة، لاسيما لو انضمّ إليهم ما يذكره بعض المؤرّخين في أحوال هذه الشخصيّة أو تلك، ولا نجد معارضاً من كلمات الرجاليين ولا من نصوص هذا الراوي، ولا تظهر لنا نكتة مشتركة تفرض خطأ الجميع، ففي هذه الحال يمكن حصول الوثوق عادةً بدرجة عالية. وكلّما اتصف الراوي ـ مع ذلك ـ بصفات الشهرة وكثرة الرواية ووقوعه في الطرق والأسانيد وغير ذلك أيضاً زادت الفرص في تحصيل وثاقته.

وهذا ما يدعونا للدعوة مجدّداً لما دعونا له مكرّراً، من تأسيس علم الرجال الإسلامي العام؛ لأنّ موسوعة رجالية إسلاميّة عامّة ضخمة تجمع كلّ النصوص الرجاليّة القديمة والمتأخّرة حول الرواة عند جميع المذاهب، من شأنّها مساعدة علم الرجال القائم على مسلك الاطمئنان والعلم، فيزن أقوال الرجاليّين، ويناقش مستنداتهم، ويقارن بين المواقف من الرواة على مساحة الاختلافات الفكريّة والمذهبيّة القديمة التي عرفها العالم الإسلامي، وهكذا تتعاضد عنده المعطيات حول الراوي واسمه واسم أبيه وكنيته وغير ذلك.

٢ ـ أن يُذكر الراوي في توثيقه أو تضعيفه من جانب أكثر من شخص من علماء الرجال من طائفة واحدة، دون معارض من طائفته ولا من سائر الطوائف حتى لو لم يذكروه أصلاً، شرط أن لا يكون الموثّقون ممّن يُحسبون على الإفراط في التوثيق، كذلك أن لا يكون المضعّفون ممّن يحسبون على الإفراط في التضعيف، ذلك كلّه مع عدم ظهور أمارات الكذب والريب في روايات هذا الراوي، مع عدم ظهور نكتة مشتركة تفرض خطأ المعدّلين أو تقوّيه. فإنّ انضمام الشهادات بلا معارض من مثل هؤلاء، يمكنه أن يحصّل

الوثوق عادةً بحال الراوي، أو توصيفه.

٣ ـ أن لا يُذكر الراوي إلا من جانب عالمٍ واحد، فهنا إن وثقه أو ضعّفه بلغة واضحة قويّة تفيد اليقين عند الرجالي، وتدلّ من خلال التعابير أنّ الأمر من الواضحات، وكان الرجاليُّ المذكور معروفاً بخبرويّته وبدرجة معتدلة من التشدّد، أمكن في بعض الحالات تحصيل الوثوق من كلامه، إذا لم يكن له معارض، ورأينا سلامة رواياته، ولم يظهر لنا نكتة تفرض خطأ المعدّل أو تقوّيه، كما لو قال النجاشي أو ابن الغضائري: «ثقة ثقة عين» أو «جليل في أصحابنا ثقة»، وما شابه ذلك.

٤ ـ أن يوثق الراوي من جانب شخص أو أكثر، وتكون هناك روايات مادحة له كثيرة أو متوسّطة العدد، لكن فيها الصحيح سنداً ولا معارض لها، ففي هذه الحال يمكن تحصيل الوثوق عادةً بالموقف من الراوي، ذلك كلّه شرط سلامة رواياته وعدم وجود معارض للموقف منه، وكذا لو كان المورد من موارد التضعيف. بل لو وردت فيه فقط روايات كثيرة مادحة نادرة المعارض أو معدومته، وبلغت تعدّداً كبيراً في الطرق والأسانيد، أمكن تحصيل اليقين أيضاً، فضلاً عمّا لو ورد في تعديله نصّ قرآني واضح.

٥ ـ النظر في مرويّات الراوي والتأمّل فيها، من خلال عرضها على الكتاب والسنّة القطعيّة وحقائق التاريخ والواقع، ووضع كتب المسانيد والمشيخات حول الرواة، ونشر الدراسات المستقلّة الموسّعة في أحوال كلّ راوٍ ومسانيده على حدة، مع إجراء مقارنات بين منقولات الرواة وعرض بعضها على بعض، ذلك كلّه يمكنه أن يساعد ـ بمعونة ما يقدّمه الرجاليّون ـ في تحصيل المعرفة بأحوال الرواة. وهنا يتمّ إضافة التركيز على القرائن النوعيّة التحليليّة؛ لأنّ لها دوراً كبيراً أيضاً، مثل رواية الكبار عنه بكثرة، واعتماد المشهور على مرويّاته التي يتفرّد بها، وعدم الطعن في المشاهير، وغير ذلك أيضاً.

وعليه فعندما ندرس راوياً، فنحن نقوم بعرض سلسلة من قرائن وثوقه وضعفه، للنظر في مراكمة هذه القرائن مع بعضها، بغية تحصيل العلم بحال الراوي.

إنتاجيّة علم الرجال من اليقين إلى الاحتمال الترجيحي

بل برأيي ـ وهذا أمرٌ مهمّ جدّاً ـ حتى لو لم يقدر علم الرجال على توفير العلم بالكثير جداً من أحوال الرواة، وإنّما وفّر لنا الظنّ، فهذا أيضاً مفيد جداً؛ لأنّ الرواية التي يرويها الراوي المظنون بصدقه، تملك قوّةً احتماليّة جيّدة أقوى من القوّة الاحتمالية لرواية راوٍ مظنون الكذب أو مطعون فيه أو مجهول الحال، ومن ثمّ فعلى مسلك حجيّة الخبر الموثوق بصدوره يؤثر ذلك كثيراً على سرعة وبطء حصول اليقين بالصدور في الرواية نفسها عند ضمّها للروايات المشتركة معها في إفادة مضمونٍ واحد؛ فغرضنا العلم بصدور الروايات، وليست القيم الاحتماليّة في الرواة سوى طريق لهذا الغرض، فتأمّل جيداً.

هذه في تقديري أبرز الموارد التي تتوفّر فيها حالات الوثوق موضوعيّاً، وتظلّ هناك موارد متفرّقة، تختلف باختلاف الحالات وتقويم الباحث في تحليله لطبيعة الوثائق الواصلة له، إنما المهم هنا هو أن يكون الباحث قبل الشروع في الدرس الرجالي قد أعاد تكوين حالته النفسية والثقافية والذهنية المسبقة، لكي يدخل البحث السندي متوازناً على مستوى الخلفيّات المعرفية، مما يضبط إيقاع الاحتمال وقوّة الظنّ وضعفه.

المحور الثاني

علم الرجال ومديات الضرورة والحاجة المعرفيّة

تمهيد

وقعت الحاجة إلى علم الرجال والجرح والتعديل موقع الجدل بين بعض التيارات الفكريّة الإسلاميّة، فلو تخطّينا موضوع الجدوى والإنتاجية والاعتبار المعرفي، وحدّدنا الإطار النظري الذي يشرعن هذا العلم معرفيّاً، ورأينا أنّ النظريّة الصحيحة الوحيدة التي تؤمّن ذلك لعلم الرجال هي نظريّة الوثوق الاطمئناني، شرط أن لا يُبتلى الباحث بالوسواس السلبي الهادف للشكّ في كلّ شيء، أو بالوثوق الإيجابي المفرط في اليقين بكلّ شيء.

لو تخطّينا هذا كلّه، كما تقدّم، يُطرح السؤال التالي: هل هناك بالفعل حاجة ـ لمعرفة أوضاع الأحاديث الشريفة وتحديد الموقف منها ـ لعلمٍ مثل علم الرجال أو أنّه توجد سُبُل أخرى نصل من خلالها لحلول في موضوع صدور النصوص الحديثيّة والتاريخيّة، بعيداً عن هذا الجهد المضني في البحث الرجالي التتبّعي الشاقّ؟

طرحت في التراث الإسلامي القديم والمعاصر مجموعة اتجاهات تجعل الحاجة لعلم الرجال منعدمة، وتحوّل ـ من ثمّ ـ هذا العلم إلى علمٍ ترفيّ لا نحتاج إليه، فمن الأجدى عدم تضييع الوقت به. وتمثّل هذه الاتجاهات معيقات أمام الحاجة لهذا العلم أو يمكن القول أحياناً: مُغْنِيَات عنه، وأبرزها وأهمّها ما يلي:

١. الاستغناء بتصحيح الصحيحين والكتب الأربعة و..

من أبرز المبرّرات التي دفعت ببعض الإخباريّين إلى النظر باستغناء لعلم السند

والرجال والجرح والتعديل، هو النظريّة التي تبنّوها، والتي تصحّح الكتب الأربعة أو الكتب الحديثية المشهورة المعروفة.

من هنا، قد يبدو أنّ القول بحجيّة كتب الحديث الرئيسة والكبرى، مثل الكتب الأربعة عند الشيعة، والصحيحين عند السنّة، ومسند الربيع بن حبيب بن عمرو الأسدي عند الإباضيّة، معناه الاستغناء عن علم الرجال؛ لأنّ المفروض أنّ النصوص الحديثية صارت ثابتة على مستوى مجموعة روايات هذه الكتب؛ فلم نعد بحاجة إلى النقد السندي لتصحيح الروايات بعد أن كانت نظرية صحّة هذا الكتب تثبت لنا هذه الروايات.

ولا فرق في هذا المنطلق الذي يُغنينا عن علم الرجال بين أن نقول بقطعيّة صدور أحاديث الكتب الأربعة أو الصحيحين كما عليه بعض علماء السنّة والشيعة، أو نقول باعتبار روايات هذه الكتب وحجيّتها ولو لم نقطع بصدورها، كما عليه آخرون، فإنّ النتيجة هنا واحدة، وهي عدم الحاجة ـ بعد ثبوت حجيّة هذه الروايات بالقطع أو بغيره ـ إلى علوم السند والرجال.

ويمكن أن يُصاغ أساسٌ ثالث في هذا الإطار هنا، غير قطعيّة الصدور أو حجيّة الكتب، أو يكون أحد منطلقات الثاني، وهو أن يدّعى أنّ هذه الكتب صحيحة على أساس أنّ أصحابها صحّحوا الرواة الواردين فيها، فتكون شهادتهم هذه مغنيةً لنا عن علم الرجال.

قراءة نقديّة في الاستغناء بمعيار تصحيح الكتب الحديثيّة

إلا أنّ هذا المنطلق محلّ نظر؛ وذلك:

أوّلاً: قد بحثنا في محلّه، وبشكل مفصّل، في نظريّة قطعيّة أو حجيّة أو تصحيح الكتب الأربعة، وكذلك الصحيحين، وقلنا هناك بعدم صحّة أيّ من هذه النظريّات التي طرحت في الأوساط الشيعيّة والسنية؛ وعليه فأساس هذا المنطلق هنا غير صحيح، فلا يصحّ

الاستغناء بذلك عن علم الرجال[١].

ثانياً: إذا كانت مثل هذه النظريّات شاملة لكلّ الروايات الموجودة عند الشيعة أو السنّة أو هما معاً، فإنه لا معنى حينئذٍ لعلم الرجال، إلا أنّ أصحاب هذه النظريّات أنفسهم لم يقولوا بذلك؛ وإنما اختلفوا فيما بينهم سعةً وضيقاً ضمن حدود، فبعضهم قال بحجيّة الكتب الأربعة، وبعضهم وسّع إلى غيرها من الكتب المعروفة بين الإماميّة، وفي الوسط السني قول باعتبار صحيحي البخاري ومسلم، وقد نجد قولاً بتصحيح غيرهما من بعض الكتب إلى جانبهما، لكنّنا لم نعثر على قول حقيقي بصحّة جميع الروايات على الإطلاق؛ وبناءً عليه، فإذا استغنينا عن علم الرجال في دائرة الكتب الأربعة والكتب الستّة مثلاً، فهذا لا يعني الاستغناء عنه في مجال الروايات الأخرى الموجودة في سائر المصادر الحديثية، وعددها بالآلاف أو بالمئات، فنحن بحاجة إلى هذا العلم للنظر في تلك الروايات، وهذا معناه أن مثل هذه النظريّات تقلّص ـ لو صحّت ـ الحاجة إلى علم الرجال، لكنّها لا ترفعها كلّياً.

ثالثاً: لو فرضنا أنّ أصحاب الكتب الأربعة أو الصحيحين قد صحّحوا رواياتهم، إما في مقدّمات كتبهم أو غيرها، لكنّ هذا أيضاً لا يُغنينا عن علم الرجال، وذلك:

أ ـ إنّ تصحيح الرواية لا يعني تصحيح الرواة بالضرورة، كما بحثناه مفصّلاً في موضعه من علم أصول الفقه؛ لاسيما على مبنى المتقدّمين من علماء الإمامية الذين كانوا يعملون بنظرية الوثوق القائمة على حشد الشواهد والقرائن، فلا تلازم بين تصحيح الرواية وتوثيق رواتها، وقد أقرّ بذلك كثيرون، وسيأتي التعرّض له هنا أيضاً إن شاء الله.

ب ـ ولو تنزّلنا وسلّمنا بأنّ تصحيحهم للروايات يعني توثيقهم للرواة الواردين في السند، إلا أنّ هذا لا يُغني عن البحث السندي؛ لأنّ غايته أننا حصلنا ـ مثلاً ـ على شهادة توثيق من الكليني للرواة الواردة أسماؤهم في كتاب الكافي، أو حصلنا على شهادة توثيق

(١) انظر: حيدر حب الله، المدخل إلى موسوعة الحديث النبوي: ٣١١ ـ ٣٨٣.

من البخاري بوثاقة من ورد اسمه في كتابه، تماماً كما هي نظريّة من يقول بتوثيق علي بن إبراهيم القمي لرواة تفسيره، أو ابن قولويه في كامل الزيارة أو غيرهما.

لكن إذا وثق عالمٌ أحدَ الرواة فهذا لا يعني الاستغناء المدّعى، بل يستدعي الفحص للنظر في عدم وجود المعارض، حيث نعلم بوجود المعارض في الجملة، فمع العلم الإجمالي بوجود معارض لشهادات توثيق الطوسي والكليني والبخاري ومسلم، كيف يجوز العمل بشهاداتهم وعدم الفحص عن المعارض؟! الأمر الذي يحيجنا إلى علم الرجال لتحقيق ذلك.

هذا كلّه فضلاً عن أننا نحرز وجود المعارض في نصوص مثل الشيخ الطوسي نفسه؛ إذا لو كانت الأسماء الواردة في كتابيه: تهذيب الأحكام، والاستبصار، كلّها لرجال ثقات عنده؛ فنحن نعلم أنه ضعّف العديد من هذه الأسماء في رجاله وفي فهرسته، بل حتى في سائر كتبه بما فيها الاستبصار، فكيف يجوز الأخذ بشهادته بتوثيق رواة كتبه مع العلم إجمالاً بتضعيفه هو نفسه لبعض هؤلاء الرواة في مواضع أخرى؟! وهكذا الحال مع الشيخ الصدوق.

ج ـ أوّل الكلام أن أصحاب الكتب الحديثية المعروفة قد صحّحوا جميع حتى روايات كتبهم روايةً رواية، فالشيخ الطوسي لا يُفهم منه ذلك حتى في مقدّمات كتابيه المعروفين، فضلاً عن سائر كتبه الحديثية مثل كتاب الأمالي، وكذلك الحال في الشيخ الصدوق في غير كتاب من لا يحضره الفقيه، وهي كتب معروفة له مشهورة مثل الخصال، والتوحيد، ومعاني الأخبار، وعيون أخبار الرضا، وغيرها من الكتب، هذا فضلاً عن العديد من المحدّثين الآخرين؛ فأصل الدعوى مخدوشة في الجملة.

رابعاً: بصرف النظر عن تمام هذه الملاحظات، تظلّ الحاجة موجودة إلى النقد السندي والرجالي؛ وذلك على النظرية التي تأخذ بالمرجّحات السندية ـ دون التخيير ـ في حال التعارض؛ فإنّه لابد من النظر في حال السند ورواته لمعرفة الأوثق والأعدل، أو الأفقه أو الأضبط أو ما شبه ذلك، وهذا كلّه يؤمّنه لنا علم الرجال أو يساهم في تأمينه لنا.

خامساً: تظلّ الحاجة إلى علم الرجال قائمة على المستوى الثانوي، في بعض الموارد الجدالية التي تقع بين المذاهب الإسلاميّة أو داخل المذهب الواحد؛ فإنّ خبرة الشيعي بعلم الرجال السني يمكنها أن تمكّنه من مناقشة الآخر في نصوصه وفقاً لمباني الآخر ونظرياته، وهكذا، والعلماء كثيراً ما يسجّلون ملاحظات نقدية على نظريةٍ ما أو فكرة ما انطلاقاً من مباني لا يلتزمون بها، كأن يقولوا: إنه على نظرية كذا وكذا التي يلتزم بها الخصم لا يصحّ الاستدلال أيضاً، ومعه فمعرفة علم الرجال تثري في مناقشة من يقيم اجتهاده على علم الرجال.

ومن هنا، استفاد الشيخ الأميني، والشيخ محمد حسن المظفر، والسيد عبد الحسين شرف الدين وغيرهم من علم الرجال لتسجيل ملاحظات كثيرة على أهل السنّة، والعكس صحيح؛ فهذا العلم لا تنحصر فائدته في الاجتهاد الشخصي، بل تظلّ قائمةً في مجال الخلافات الاجتهاديّة والكلاميّة.

سادساً: تظلّ الخبرة في علم الرجال ومصادره مهمّة في مجالات أُخَر غير مجال الاجتهاد الفقهي، مثل علوم التاريخ والملل والنحل، والتراجم وتحقيق التراث وتصحيحه؛ فإنه كلّما كان الباحث خبيراً في هذا العلم تمكّن من الوصول إلى معلومات مفيدة في تلك المجالات.

ومن الواضح أنّ المناقشتين الأخيرتين ربما يقبل بهما الطرف الآخر، لكون نظره في الغالب إلى الحاجة لهذا العلم في العمليّة الاجتهادية التي يتوصّل من خلالها إلى الحكم الشرعي.

من هذا كلّه، نستنتج أن الحاجة إلى علم الرجال لا تزول انطلاقاً من نظرية قطعية أو تصحيح الكتب الحديثية المعروفة عند المذاهب أو عند المسلمين، وعندما نقول بالحاجة فليس من الضروري أن يكون البتّ في أمر النصوص حكراً على علم الرجال نفسه، بل يكفي أن يكون أحد المساهمين في تجلية حال الروايات.

٢ـ الاستغناء بقاعدتي: الجبر والوهن السندي، قراءة نقديّة

المنطلق الثاني لدعوى الاستغناء عن علم الرجال، هو منطلق أصولي هذه المرّة، وليس

منطلقاً حديثيّاً، وذلك أنّ القاعدة الأصوليّة تقضي بأنّ أيّ خبر يعمل به المشهور يصبح حجّةً ومعتبراً حتى لو كان ضعيفاً من الناحية السندية، وكذلك أيّ خبر يُعرض عنه المشهور يصبح ضعيفاً لا يُعمل به حتى لو كان تاماً من الناحية السندية، وهذا معناه أنّنا لم نعد بحاجة لإتعاب أنفسنا في الفحص الرجالي؛ لأننا ننظر في كلّ رواية تأتينا فنرى هل عمل بها المشهور أو أعرضوا عنها؟ فإن عملوا بها أخذناها وإن أعرضوا عنها هجرناها، فأيّ معنى للبحث الرجالي بعد ذلك؟!

لكنّ هذا المنطلق للاستغناء عن علم الرجال والقول بعدم الحاجة إليه، يمكن مناقشته:

أوّلاً: لا يُحرز تحقّق الشهرة العملية أو الشهرة الإعراضية في كلّ الموارد الفقهيّة وغيرها، إذ في كثير من الموارد لا يتسنّى اكتشاف عمل المشهور تاريخياً، وفي بعض الموارد يتساوى الفريقان الفقهيّان أو يتقاربان، فلا تحصل شهرة في مقابل قلّة أو ندرة وشذوذ، وفي بعض الموارد يحرز فتوى المشهور على وفق رواية، لكنه لا يُحرز أنّ عملهم كان بها في الإفتاء فربما اعتمدوا على غيرها، وهذا كثير الحصول على أساس أنّ الكتب الفقهية القديمة قلّما نعثر فيها على أدلّة وبحث استدلالي، وفي بعض الحالات ـ كما قال السيد الخوئي[1] ـ تكون المسألة غير مطروحة عند القدماء من رأس حتى ينعقد مشهور عملي أو لا ينعقد، فلا نجد لهم كلاماً حولها. وهذا كلّه يعني أنّ الأخذ بنظريّتي الوهن والجبر لا يحلّ الموقف في كلّ الروايات.

وقد أورد بعضهم على هذا الكلام الأخير (كلام السيد الخوئي) بأنه يكفي أن يعتمد القدماء على الرواية في فرعٍ فقهي، ثم يأتي المتأخّرون ويعتمدون عليها في فرع آخر، فهنا وإن لم نحرز اعتماد المتقدّمين عليها في الفرع الثاني إلا أنّه يكفي اعتمادهم في الفرع الأوّل؛ لأنّ الصدور أمر واحد، ويكفي عملهم ولو في فرع فقهي لإثبات الصدور، حتى لو أمكننا الأخذ بفرع آخر من الرواية لم يلتفتوا هم إليه أو لم يطرحوه في زمانهم.

---

(١) الخوئي، معجم رجال الحديث ١: ٢١.

لكنّ هذا الإشكال لا يرد على السيد الخوئي؛ لأن مقصوده جملة من الأبحاث الفقهية التي لم يطرقوها في الفقه آنذاك، فإنّ هناك الكثير من الروايات التي لم يتعرّضوا لها أساساً؛ لأنّ الكتب الفقهية القديمة لم تتناول كلّ القضايا الفقهيّة الموجودة في الروايات، نظراً لبناء كتبهم على الاختصار آنذاك.

ففي هذه الحالات كلّها نظلّ بحاجة إلى علم الرجال؛ لعدم تحقّق صغرى الشهرة، إلا إذا التزم صاحب هذا المنهج بسقوط جميع الروايات التي لا شهرة جابرة لها عن الحجيّة مطلقاً من الأوّل، وقد يكون بعيداً.

ثانياً: قد حقّقنا مفصّلاً في علم أصول الفقه بطلان قاعدتي الجبر والوهن، وقلنا بأنهما لا يمثلان قاعدة، نعم قد يتّفق أن يحصل الاطمئنان من العمل، أو يزول من الإعراض، فيسقط الخبر لحصول هذه الحالة الاتفاقية، لا أنّ الجبر والوهن قاعدة شاملة مسبقة يرجع إليها في الاجتهاد الإسلاميّ لتُسقَطَ إسقاطاً على العمليّة الاستنباطية بحيث تكون ملزمةً للفقيه.

وبناءً عليه، فأصل النظريّة التي يقوم عليها هذا المعيق للحاجة إلى علم الرجال، غير صحيح، وقد قلنا في الأصول: إنّ أصل فكرة المشهور لا تقوم ـ صغروياً وميدانياً ـ على مستند تاريخي، فما يُسمّى اليوم مشهوراً إنما يؤخذ من كلمات ما لا يزيد عن أربعين عالماً على امتداد أكثر من عشرة قرون، بحيث يمثل كلّ قرن أربعة أشخاص، والحال أنّ هناك حتى اليوم الآلاف، إن لم نقل عشرات الآلاف من الفقهاء الذين إما لم تصل كتبهم أو وصل بعضها أو وصلت ولا تدخل عادةً في المراجعة، كما يظهر لمن تتبع كتب التتبّع، مثل كتاب مفتاح الكرامة للسيد العاملي، فأيّ مشهور يمكن الكشف عنه؟!

والمتحصّل أن نظريّتي الجبر والوهن لا تلغيان الحاجة إلى الدراسات السنديّة والرجالية، نعم تقلّصناها على من يأخذ بهذه النظريات الأصوليّة، وقد ألمحنا لبعض ما يتصل بهذا الأمر في مقدّمات هذا الكتاب، فراجع.

٣. الاستغناء بنظرية حجية الخبر اليقيني، مطالعة نقديّة

ذهب العديد من المتقدّمين من العلماء وجماعة قليلة من المتأخّرين إلى انحصار حجية الأخبار بالأخبار اليقينية المتواترة أو الآحادية المحفوفة بالقرينة القطعيّة، ومن هنا قد تجعل هذه النظريّة الأصولية الهامة أساساً لإسقاط الحاجة إلى البحث الرجالي والسندي؛ لأنه ما دامت العبرة بالتواتر واليقين والوثوق، وليس بوثاقة الرواة وأحوالهم، فلا معنى لإتعاب النفس بالدراسات السندية، فالتواتر لا فرق فيه بين صحّة السند وعدم صحّته، فقد ينعقد تواتر بأسانيد ضعيفة، وقد لا ينعقد مع أسانيد صحيحة فأيّ قيمة بعد ذلك للبحث الرجالي؟!

لكن هذا الكلام قابل للمناقشة، ونوقش:

أوّلاً: ما ذكره الشيخ الداوري وآخرون، من أنّ هذه النظرية الأصولية غير صحيحة؛ لأنّ الحجية ثبتت لخبر الواحد الظنّي الثقة أو العدل، حتى لو لم يُفد الاطمئنان أو اليقين؛ وما نسب إلى السيد المرتضى يوجد كلام في نسبته وصحته، فالأساس غير صحيح[1].

ويجاب بأنّنا درسنا مفصّلاً في علم الأصول هذا الموضوع، وذلك في كتابنا: حجيّة الحديث، وتوصّلنا إلى صحّة هذا المبنى، وهو انحصار الحجيّة في باب الأخبار بالمتيقّن أو الموثوق المطمأنّ بصدوره، وأما غيره فليس بحجّة إلا في موارد خاصّة قام الدليل على الحجّية فيها بخصوصها مثل البيّنة في كتاب القضاء.

يضاف إلى ذلك، أنّنا بحثنا مفصّلاً في كتابنا: نظرية السنّة في الفكر الإمامي الشيعي، في نسبة هذه النظرية إلى المتقدّمين من الإماميّة وإلى السيد المرتضى، وتوصّلنا إلى أنّ المشهور بين متقدّمي الشيعة كان هذه النظرية، إلا الشيخ الطوسي في آخر حياته، وأنّ العدول الحقيقي عن هذه النظرية صار في القرن السابع الهجري، فالتشكيك في النسبة أيضاً غير صحيح.

---

(١) انظر: الداوري، أصول علم الرجال: ١٩؛ ودقيق، السوانح العامليّة: ٤٢.

ثانياً: ما ذكره الشيخ الداوري أيضاً وتبعه عليه غيره، من أنّه إذا سُلّم هذا المبنى لزم انسداد باب العلم والعلمي في أكثر موارد الشريعة، فيُرجع إلى حجّية الظنّ المطلق على الانسداد، ومن الواضح أنّ البحث الرجالي يساعد على تحصيل الظنّ بالصدور، فتظلّ القيمة موجودة له[1].

ويجاب بأنّ هذا الكلام صحيح في ترتيبه المنطقي، لكنّ نظرية الوثوق والاطمئنان لا تُفضي إلى الانسداد، وقد بحثنا ذلك في الأصول، وقلنا بأنّ ذلك من التهويلات النفسيّة، وقد سبقت الإشارة إلى شيء من ذلك.

ثالثاً: ما هو الصحيح في الجواب من بقاء الحاجة إلى علم الرجال حتى وفقاً لهذه النظريّة؛ وذلك أنه أثبتنا في الأصول أنّ التواتر والاطمئنان يتأثران بجملة عوامل ذاتيّة وموضوعية، ومن أبرز هذه العوامل أحوال الرواة، فإنه إذا أخبرني عشرة أشخاص شُهد لهم بالجلالة والوثاقة.. بخبرٍ ما، فإنّ سرعة حصول الاطمئنان أو اليقين تكون أكبر في هذه الحال عما لو كان هؤلاء العشرة ممن شُهد عليهم بالكذب والدسّ واختلاق الأخبار، فصحيح أنّ التواتر يحصل من الأخبار الضعيفة السند، لكن ذلك لا يمنع من سرعة حصوله المفيد لليقين بشكل أكبر في الخبر التام السند منه في الأخبار الضعيفة السند.

فالفارق بين نظريّة حجية خبر الثقة الظني وحجية الخبر الاطمئناني أنّ النتائج الرجالية على حجيّة خبر الثقة تحسم الموقف في التعامل مع الحديث، فإذا تمّ الحديث سنداً اُخذ به ما لم يخالف القرآن أو تقع المعارضة بين الأحاديث، أما على نظريتنا فإنّ علم الرجال مجرّد مُعين؛ وذلك أنه إذا ضعّف السند أو اعتبره غير تام تضاءلت فرص حصول الوثوق؛ لوجود كذابين في السند أو مجاهيل أو مهملين، وإذا وثق رجاله أمّن لنا خطوة نحو تحصيل الوثوق، دون أن يحسم الموقف بالضرورة على الطرفين معاً، وهذه نتيجة هامة في التمييز بين المنهجين على مستوى الاجتهاد الفقهي، بل والديني في مجال النصوص.

---

(١) أصول علم الرجال: ١٩ ـ ٢٠؛ والسوانح العامليّة: ٤٢.

وأمّا ما قد يظهر من المحقّق المامقاني، من أنّه يستفاد من علم الرجال على مسلك مثل السيد المرتضى في باب التعارض[1]، فهو وإن كان بعيداً للوهلة الأولى؛ لأنّ التعارض لا معنى للترجيح فيه بناء على إنكار حجيّة الظنّ في باب الأخبار، إلا أنّه معقول في الجملة بمعنى أنّ أحوال الرواة تلعب دوراً في سقوط طائفة معارضة عن الوثوق مع بقاء الأخرى عليه؛ فلو عارض ثلاثين خبراً معتبر السند يرويها الثقات الأثبات روايةٌ أو روايتان يرويهما طريق غير معتبر أو أنّ رواته من الثقات غير المتميّزين، ففي هذه الحال يمكن لمعلوماتنا هذه عن الرواة أن تُسقط الوثوق تماماً من الرواية المعارضة وتحفظه في الروايات الأخرى، مهما كان هذا الفرض قليلاً عادةً.

والنتيجة: إنّ الحاجة تظلّ قائمة للبحث السندي، حتى وفقاً لنظرية اليقين والاطمئنان في باب الأخبار، وقد أشرنا لبعض ما يتصل بهذا الموضوع في مقدّمات هذا الكتاب أيضاً، فراجع حتى لا نكرّر.

٤. الاستغناء بمعياريّة المتن

ربما تُلغى الحاجة إلى علم الرجال على أساس ما قد يظهر من منهج بعض العلماء، وهو أنّ المرجع في وزن الأحاديث هو المتن وليس السند، فالمطلوب أن ننظر في المتن، فإذا وجدنا المتن موافقاً للقرآن وغير معارض للسنّة القطعيّة ولا للعقل ولا للحسّ ولا لحقائق التاريخ والعلم، أخذنا به؛ اعتماداً على مثل أخبار الطرح التي أمرت بالأخذ بما يوافق الكتاب، وجعلت ذلك هو المعيار في التعامل مع الأحاديث.

يُضاف إلى ذلك أنّ هناك جملة عناصر متنية أخرى يمكنها الكشف عن صحّة الأحاديث، مثل اشتمال الحديث على مضامين عالية يُستبعد صدورها من غير المعصوم، أو تركيبته الفصيحة البليغة الرائعة التي تجعلنا نعتقد أنه صدر من المعصوم أو الأمرين معاً،

---

(١) المامقاني، تنقيح المقال ١: ٥٥.

أو أن تلوح ـ حسب تعبيرهم ـ أمارات النورانية على هذا الحديث أو ذاك.. فإنّ مثل ذلك يغنينا عن النظر في الأسانيد وتتبّع حال رواتها[١].

وبعبارة جامعة: التأسيس لقاعدة: «متن الحديث هو سنده»، فالمتن هو الذي يكشف لي عن صحّة الصدور وليس العكس.

ونجد هذه الذهنية في الجملة عند بعض العلماء، فهذا الشيخ الطبرسي يقول في مقدّمة الاحتجاج ما نصّه: «ولا نأتي بأكثر ما نورده من الأخبار بإسناده، إما لوجود الإجماع عليه، أو موافقته لما دلّت العقول إليه..»[٢]، ويقول الميرداماد: «كما قد يحكم بصحّة المتن ـ مع كون السند ضعيفاً ـ إذا كان فيه من أساليب الرزانة، وأفانين البلاغة، وغامضات العلوم، وخفيّات الأسرار، ما يأبى إلا أن يكون صدوره من خزنة الوحي، وأصحاب العصمة، وحزب روح القدس، ومعادن القوّة القدسية..»[٣].

ويرفض الشيخ الأنصاري طرح روايةٍ في مباحثه في الصوم، لضعف سندها، معلّلاً بأنّ «في الرواية آثار الصدق»[٤]، بل يذهب السيد الخوئي لكون عهد مالك الأشتر مرسلاً، إلا أنّ آثار الصدق منه لائحة، فيستدلّ به في بحث ارتزاق القاضي[٥]، وهكذا نجد نعمة الله الجزائري، بعد إقراره بإرسال أكثر الروايات التي سيوردها في كتابه، يجعل طبقات فصاحتها «شاهد عدل على صحّتها، وإن وصلت إلينا على طريق الإرسال»[٦]، والأمر عينه نجده عند السيد عبد الله شبر حول الزيارة الجامعة في شرحه عليها[٧]؛ وهذا ما قد

(١) راجع: البحراني، الحدائق الناضرة ١: ١٦؛ وأصول علم الرجال: ٢٢.

(٢) الاحتجاج ١: ٤.

(٣) الرواشح السماويّة: ٢٧٧ ـ ٢٧٨.

(٤) الأنصاري، كتاب الصوم (الأوّل): ٩٥.

(٥) مصباح الفقاهة ١: ٤٢٢.

(٦) نور البراهين ١: ٤٧.

(٧) الأنوار اللامعة: ٣١.

يُستوحى استيحاءً من الشيخ عبد الله جوادي آملي في تعليقه على خبر الشبلي الوارد في الحج، حيث أقرّ بنقصه السندي، ومع ذلك قال بأنّ ذلك ليس مانعاً عن الاستفادة من مضمونه النوراني الرفيع[١].

إلى غيرها من الموارد الكثيرة المتفرّقة في كلماتهم فلا نطيل.

ويرى بعض المعاصرين أنّ منهج معرفة الحديث الصحيح يقوم على عرض الحديث على الكتاب للأخذ بما وافقه، وعرضه على ما عند سائر المسلمين من غير الإماميّة للأخذ بما خالفهم، والتركيز على شهرة الحديث، والاهتمام بالرواة من حيث جودة مضمون ما ينقلونه فكلّما كان جيّداً فهم أوثق وأفضل، والعمل بالتخيير والسعة عند تعارض الأخبار، ومن ثمّ فلسنا بحاجة للكثير من العناء في البحث الرجالي التقليدي بالخصوص[٢].

لكنّ هذه النظرية يمكن أن تخضع للمناقشة:

أوّلاً: إنّ أخبار العرض على الكتاب ـ على ما بحثناه مفصّلاً في كتابنا (حجيّة الحديث) ـ لا يراد به أنّ الإمام أو النبي يشهدان بالقول بكلّ ما نقل عنهم يوافق كتاب الله؛ لأنّ مجرد الموافقة لا يعني صحّة الصدور، وإنّما يريدون ـ بعد الفراغ عن حجيّة الخبر في نفسه لولا العرض على الكتاب ـ أنّ العرض إذا كشف عن المخالفة أدّى إلى طرح الرواية؛ وإذا كشف عن الموافقة أُخذ بالخبر حينئذٍ. وهذا ما ذهب إليه مشهور العلماء في فهمهم لهذه النصوص هنا، فراجع.

ثانياً: إنّ اشتمال الحديث على مضامين عالية لا يصحّح صدوره بالضرورة، فإنّ غير أهل البيت يمكن أن يصدر منهم كلام يحمل مضموناً عالياً، مثل الكثير من العرفاء والمتصوّفة والفلاسفة والفقهاء والحكماء، ثم ما هو المضمون العالي الذي يُستبعد صدوره

---

(١) جوادي آملي، الحجّ رموز وحكم: ١٩٥ ـ ١٩٦.

(٢) أحمد كاظم الأكوش، علم الرجال الشيعي وأثره في تمزيق حديث أهل البيت: ٣٣١ ـ ٣٩٧.

من غير المعصوم؟ هذا يحتاج إلى تحديد دقيق.

فليدلّونا على مواضع هذا المفهوم بعيداً عن الحالة العاطفيّة، فإنّنا لا نجد إلا المصاديق القليلة للغاية لهذا الأمر، مما لا يمكن من خلاله الاستناد إلى قاعدة تُغنينا عن علم الرجال أو غيره.

ويشهد لما نقول أننا لو لاحظنا سيرة العلماء والباحثين خلال ألف عام، لما وجدناهم يلحظون هذه القاعدة المزعومة، صغروياً، إلا في عدد محدود جداً من النصوص كبعض خطب نهج البلاغة أو الصحيفة السجادية أو ما شابه ذلك، فلو كان استبعاد صدور المضمون من غير المعصوم ـ على المستوى الصغروي ـ أمراً له حضوره في ملاحظة النصوص لوجدنا ذلك واضحاً في التجربة العلميّة خلال ألف عام.

يُضاف إلى ذلك، أنّ ذلك قد يتمّ في بعض النصوص الحكمية أو الأخلاقية أو الفلسفيّة أو العلميّة، أما نصوص قصص الأنبياء أو الإخبار بالمستقبليات أو بالجنّة أو النار أو النصوص الفقهيّة.. فمن أين تحصل المضامين العالية إثباتاً بالنسبة إلينا؟ فلو قال: تغسل يدك ثلاثاً، أو في الجنّة شجر كذا وكذا، فكيف نرصد مضموناً عالياً في هذا الإطار؟!

بل يمكنني أن أضيف أيضاً، أنّ الذي يريد أن يدّعي أنّ هذا المضمون يُستبعد صدوره عن غير المعصوم، عليه أولاً أن يصول ويجول في كلمات الناس في ذلك العصر، ليخبُرها، ثم يأتي إلى كلام الأئمّة مثلاً وينظر امتيازه، بحيث يستبعد الصدور أو يقرّب الصدور، وأظنّ أنّ الكثيرين لا يملكون هذه الخاصية، ممن قضوا عمرهم في الاطلاع ـ فقط وعادةً ـ على روايات النبي وأهل بيته، دون أن ينظروا في مصادر المسلمين وغير المسلمين، فكم من دعاء بليغٍ رفيع المضمون أتى به بعض المتصوّفة؟! وكم من حكمة خالدة نطق بها بعض الحكماء؟! وكم من فكرة سامية بلغها بعض أهل العلم والتجربة! فلتُقرأ كتب الناس وكلماتها في ذلك الزمان؛ ليُعرف مستوى مضمونها، ثم بعد ذلك يقاس مضمون كلام أهل البيت ليُعرف أنّ هذا النص أو ذاك مما يُستبعد صدوره من غير المعصوم. أما إطلاق الكلام بهذه الطريقة فهذا غير صحيح.

ثالثاً: إنّ الحديث عن التركيبة البلاغيّة للكلام يجري عليه عين ما أجريناه على علوّ المضامين تماماً، لاسيما وأنّ الناس آنذاك كانوا قريبين جداً من اللغة؛ وقد تطوّر الشعر والنثر العربيّين في تلك العصور تطوّراً ملفتاً، وظهر عمالقة في الأدب والنثر والشعر العربي، فحتى أستطيع التكهّن ـ من خلال بُنية اللغة ـ أنّ هذا النص للإمام الفلاني، يجب مسبقاً أن أكون واسع الاطلاع على كلمات الناس في ذلك الزمان، من الفصحاء والبلغاء والشعراء وأصحاب المقامات.. لا أن أقرأ فقط نهج البلاغة وأقيسه على نصوص زماني التي غلبت عليها العُجمة والبُعد عن اللغة العربيّة، ومن يطّلع يرى كم من نصوص مذهلة صدرت عن غير النبيّ وأهل البيت في هذا المجال، فهذه كتب الأدب والنثر والشعر والمقامات ببابنا، فلتراجع.

والكلام بعينه يجري على ما يسمّونه «أمارات النورانيّة» فإن هذا الكلام كلّه (علوّ المضمون ـ بلاغة الخطاب ـ أمارات النورانية) إنما يجري في عدد محدود جداً مما وصلنا من روايات، فكيف نجعل ذلك معياراً نستغني به عن كلّ علم الرجال؟!

وربما لما قلناه، ذكر الشيخ مسلم الداوري أنّ هذا كلّه ليس سوى استحسانات غير موجبة للحجيّة «فلا ينبغي صدور ذلك عن فاضل، فضلاً عن عالم» لأنّ غايته الظنّ بالصدور لا الاطمئنان، ولو حصل ففي أصل الرواية لا في فقرة أو مقطع منها[١].

وربما لهذا كلّه أيضاً، وجدنا بعض العلماء لا يعمل بالرواية مع ضعف سندها حتى مع علوّ بعض مضامينها، مع أنّ هؤلاء العلماء ليسوا محسوبين على مدرسة التشدّد في السند، مثل الشيخ المنتظري في مباحثه في المكاسب المحرّمة، حيث قال ـ معلّقاً على رواية وردت في بحث بيع السلاح ـ: «والرواية وإن اشتملت على مضامين عالية، ولكنّ في سندها مجاهيل، فيشكل الاعتماد عليها»[٢].

---

(١) أصول علم الرجال: ٢٢.

(٢) المنتظري، دراسات في المكاسب المحرّمة ٢: ٣٩٣.

كما أنّ الإمام الخميني يقول ـ معلّقاً على الصحيفة السجاديّة ونهج البلاغة، في بحوثه في المكاسب، عند بحث كفارة الغيبة ـ ما نصّه: «.. حتى في الصحيفة السجاديّة المباركة، فإنّ سندها ضعيف، وعلوّ مضمونها وفصاحتها وبلاغتها وإن توجب نحو وثوق على صدورها، لكن لا توجبه في جميع فقراتها واحدة بعد واحدة، حتى تكون حجّة يُستدلّ بها في الفقه. وتلقّي أصحابنا إياها بالقبول كتلقّيهم نهج البلاغة به، لو ثبت في الفقه أيضاً إنما هو على نحو الإجمال، وهو غير ثابت في جميع الفقرات»[1].

ونجد المحقّق النراقي يجعل آثار الصدق من موجبات جعل الخبر مؤيّداً، وهذا معناه أنّه لا يرى فيه دليلاً دائماً، يقول: «وهذا النقل وإن لم نجده لأحد من المعتبرين، إلا أنّه يلوح منه آثار الصدق؛ فيصلح للتأييد»[2]، ومثله تماماً الشيخ مرتضى الحائري في مباحثه في الخمس[3].

رابعاً: إن مجرّد صدق المضمون ومطابقته للواقع لا يعني صدق الراوي فيما ادّعى من صدور هذا الكلام من المعصوم؛ فمن جهةٍ لا دليل على أنّه بالضرورة يجب في كلّ خبر ينطق به الكذّاب أن يكون مضمونه مخالفاً للواقع، على مستوى نقل القول، فقد يصدق في بعض أخباره بمعنى أن يأتي بمضامين صحيحة، فيما يفتري في مضامين أخَر، حتى لا ينكشف أمره، ولو كان الكذابون حمقى لعرفهم الناس بسرعة، وإنما يضمّون الصالح إلى الفاسد ويخلطون بينهما، وقد ورد في التاريخ والحديث ـ كما يذكره الباحثون في هذا المجال مثل الشهيد الثاني وغيره ـ أنّ الكثيرين في التراث الإسلامي كانوا كذابين صالحين، بمعنى أنّهم كانوا يكذبون لغرضٍ نبيل، بل نحن نجد في أيامنا هذه ظاهرة الكذابين الصالحين، الذين يكذبون حتى في وسائل الإعلام ويعلّلون ذلك بالمصالح الكبرى، لهذا وردت

(١) الخميني، المكاسب المحرمة ١: ٤٨١ ـ ٤٨٢.

(٢) عوائد الأيام: ٧٢٢.

(٣) كتاب الخمس: ٥١٧.

بعض روايات فضائل السور، وروايات الثواب والعقاب، وروايات الحث على العبادة و.. في هذا السياق أيضاً، فليس صدق المضمون أو مجرّد إحساس الإنسان بينه وبين نفسه بصدق الراوي بدليل.

بل إنّ وجود روايات تامة تدل على صحّة بعض مضامين رواية ضعيفة السند لا يدلّ على صدور الرواية الضعيفة؛ لأنّ الكذاب قد يأتي برواية صحيحة ثم يضيف عليها، ولهذا يقول السيد الخوئي معلّقاً على رواية تحف العقول المشهورة في مباحث المكاسب: «إذا لم تستوفِ الرواية شرائط الحجية، فمجرّد موافقتها مع الحجّة في المضمون لا تجعلها حجّة»[١]، ولعلّ مبرّره هو ما قلناه وغيره.

خامساً: إنّ ما ذكره بعض المعاصرين مما أشرنا له أخيراً، لا يزيد عمّا ذكره الآخرون هنا مما تقدّمت مناقشته، من عرض الخبر على الكتاب وأمثال ذلك، وأمّا الحديث عن الخبر المخالف للعامّة أو المشهور من الروايات، فهو كالحديث عن معياريّة الجبر والوهن أو معياريّة صحّة الكتب، من حيث إنّه لا يتحقّق في جميع الروايات لو تمّت هذه المعايير من رأس، ولنا تحفّظ على معيار مخالفة القوم بحثناه في محلّه، في الفصل الأوّل من كتابنا: (الحديث الشريف حدود المرجعيّة ودوائر الاحتجاج)، فراجع.

ونخرج هنا بالاستنتاج التالي: إنّ الفصاحة والبلاغة وعلوّ المضمون ونورانيّته وموافقة الخبر لدليل العقل والكتاب أو روايةٍ أخرى أو.. كلّه يمكن أن يفيد هنا وهناك في تحصيل الوثوق بالصدور، وهذا مما لا نرتاب فيه، غير أنّ ذلك محدود المساحة في الروايات وضيّق الدائرة، بحيث لا يصحّ أن نستغني به عن الحاجة إلى نقد الأسانيد، وتحليل سائر الحيثيات في النصوص.

ويتأكّد ما قلناه من خلال تتبّع سيرة العلماء، فإنه قلّما وجدناهم يدّعون ذلك في كتبهم قياساً بعددهم وقياساً بعدد الأحاديث، ومن أراد فليراجع، فهذا يشهد على أنّ مساحة

---

(١) مصباح الفقاهة ١: ٢١.

تطبيق هذه القاعدة محدودة عملياً بما يحيجنا إلى نقد السند وتحليله.

وقد تعرّضنا لما يتصل بهذا الموضوع في دراستنا الأصولية حول نقد المتن في مباحث حجيّة السنّة، كما تحدّثنا عنه في كتاب حجيّة الحديث، فليراجع.

ومما تقدّم يظهر أنّ المعيقات أو المغْنِيَات الأربعة أمام الحاجة إلى علم تحليل السند ونقد الرجال والمصادر والجهات الصدوريّة، لا تنهض لتعطيل دور هذا العلم، بل تظلّ الحاجة إليه قائمةً، إلى جانب سائر الأدوات التحليلية والنقديّة الأخرى للحديث الشريف.

المحور الثالث

الاعتبار الشرعي والأخلاقي لعلم الرجال

تمهيد

يقصد بالاعتبار الشرعي والأخلاقي لعلم الرجال أنّ هذا العلم يُفترض أن يكون حائزاً على ترخيصٍ ديني وأخلاقي كي تتمّ عمليّة توظيفه والاستناد إليه والعمل به والاشتغال عليه، وأحد المستندات الرئيسة التي وقفت ـ من وجهة نظر ناقدي هذا العلم ـ أمام القدرة على توظيفه، هو المستند الشرعي والأخلاقي بمعنى من المعاني.

وأهم ما طرح في هذا السياق إشكاليّتان أخلاقيّتان، هما:

أوّلاً: الغيبة وتتبّع العثرات وكشف العيوب، مطالعة ونقد

يقوم علم الرجال بتتبّع تفاصيل أوضاع الرواة، ومن الطبيعي أنّ أوضاع الرواة وأحوالهم فيها ما هو الجيّد الجميل من محامد الصفات ومحاسن الأفعال، وفيها ما هو الرديء القبيح من مساوئ الأفعال ومثالبها، فإذا فتحنا باب هذا العلم، فهذا يعني أنّنا سنتتبّع عورات الرواة وعثراتهم، وسنقوم بكشفها في الكتب وعلى الأفواه، بدل الستر عليهم وعدم غيبتهم، مع وجود محذور الكذب عليهم وتشويه صورة بعضهم ظلماً وعدواناً، وبذلك نفضح الناس ونكشف عيوبهم وعوراتهم، ونتجسّس عليهم، وهذه كلّها من المنهيّ عنه في الشريعة الدينية، ومن المذموم والقبيح على المستوى الأخلاقي؛ وبهذا ينتج أنّ علم الرجال علمٌ مذموم شرعيّاً وأخلاقياً[1].

(١) انظر ـ على سبيل المثال ـ: الملا علي كني، توضيح المقال في علم الرجال: ٤٤.

وقد أجيب ـ ويجاب ـ عن هذا الكلام من عدّة جهات:

الجواب الأوّل: إنّ أدلّة حرمة الغيبة وتتبّع عورات الناس وعثراتهم ليست بفوق أن تحكمها العناوين الثانوية والأدلّة الحاكمة الضروريّة؛ فنحن أمام مفترق طرق، إما أن نمتنع عن تتبّع حال الرواة لأجل محذور شرعي أو أخلاقي، وهذا فيه محذور ضياع الأحكام ودخول ما ليس من الدين فيه، وإقحام آلاف الروايات المدسوسة في مصادر المسلمين في الدين عن كذابين معروفين، أو نتتبّع عثراتهم لكي نحمي الدين والسنّة الشريفة من الدسّ والتزوير الذي يترك أثره على مجمل معرفتنا الدينية وحياتنا، فالعنوان الثانوي والدليل الحاكم وقوانين التزاحم مع الانحصار بهذا الطريق مقدَّمة هنا[1].

وهذا الجواب قد يناقش:

أولاً: إنّ الدليل الحاكم المدّعى هنا محلّ نظر؛ إذ كما أنّ عدم البحث الرجالي قد يورّطنا في السنّة المدسوسة في الدين، كذلك البحث الرجالي قد يُفقدنا ـ من وجهة نظر الرافضين له ـ بعض السنّة الواقعيّة ما دامت النتائج الرجاليّة غير حاسمة في معطياتها، وأيضاً غير مستوعبة في استقصائها وتعيينها لكلّ صادق وكلّ كاذب؛ فإذا كذّبوا شخصاً على أساس نقل شخصٍ عن شخص، فربما يكون المدّعى كذبه صادقاً، فتضيع علينا الأحاديث الصحيحة الواقعيّة؛ وهذا ما تواجهه أيضاً حتى نظريّتنا في حجية علم الرجال، فإذا كان علم الرجال يحمينا من الدسّ، فإنه أيضاً قد يورّطنا في الحذف؛ بل هذا ما يذهب إليه غير واحد من نقّاد علم الرجال من أنّه يمزّق حديث أهل البيت، ويُفقدنا روايات كثيرة، وتضيع به نصوصٌ شريفة عديدة، وغير ذلك من التعابير، فكيف يُجعل البحث الرجالي رافعاً لمشكلة الدسّ في الحديث ولا يُلحظ مورِّطاً لنا في مشكلة ضياع بعض واقعيّات

(١) انظر: توضيح المقال: ٥٤؛ وعبد النبي الجزائري، حاوي الأقوال ١: ٩٣ ـ ٩٤؛ والكجوري، الفوائد الرجالية: ٧٢؛ والمامقاني، تنقيح المقال ١: ١٧٦؛ والسبحاني، كليات في علم الرجال: ٤٠؛ والهادوي الطهراني، تحرير المقال: ١٤؛ وآصف محسني، بحوث في علم الرجال: ١٣؛ والإيرواني، دروس تمهيدية: ١٠١؛ ومقياس الرواة: ١٨.

النصوص الحديثيّة، مع أنّ الاحتمالين واردان؟!

وعليه، فلا يصلح هذا الجواب بهذه الطريقة ردّاً على الإشكاليّة الأولى المثارة هنا، ولا رافعاً لها، من أذهان نقّاد هذا العلم إذا لم نفكّ هذه الثنائيّة، فنحن أمام محذورين: محذور ضياع السنّة، ومحذور دخول ما ليس منها فيها، فما هو مبرّر تقديم أحد المحذورين على الآخر؟! فلا حاكم على دليل حرمة الغيبة وأمثاله هنا.

وهذه المناقشة التي سجّلناها إنما تنفع إذا لم يذهب شخصٌ إلى ادّعاء عدم إحراز زوال شيء مهم من السنّة الواقعيّة؛ وهو من ينظر بنظرة غير متفائلة للحديث الشريف الموجود بين أيدينا.

وسوف يأتي تعديل في النظر وتطوير، لحلّ هذه المشكلة هنا، فانتظر.

ثانياً: ما ذكره بعض المعاصرين[١]، من أنّ هذا الكلام لا يضرّ الإخباري ـ مثلاً ـ المنكر للحاجة إلى علم الرجال؛ لأنه يعتقد بصحّة غالب الروايات بلا حاجة إلى علم الرجال، فلا يلزم عنده دخول المدسوس؛ لأنه نقّح في المرحلة السابقة عدم كونه مدسوساً؛ لقطعيّة الكتب الأربعة وما شابه ذلك عنده.

وهذه المناقشة تامّة في نفسها، حيث إذا لم تكن هناك حاجة لعلم الرجال فمن الواضح عدم جريان العناوين الثانويّة المذكورة فيه، ولكنّ المفروض أيضاً أنّنا نعالج إشكاليّة المحذور الشرعي والأخلاقي؛ بصرف النظر عن نفي الحاجة لعلم الرجال، أو فقل بعد الفراغ عن ثبوت الحاجة إليه.

الجواب الثاني: ما ذكره الملا علي كني وغيره، من أنّ دليل المنع ـ أي دليل الغيبة وأمثاله ـ منصرفٌ عن مثل الحال التي نحن فيها، و بشكل عام غير شامل لمثل هذه الموارد[٢].

ولم يوضح صاحب هذا الجواب وجه عدم شمول الأدلّة لمثل حال علم الرجال،

---

(١) دقيق، السوانح العامليّة: ٣٦.

(٢) توضيح المقال: ٥٤؛ وتحرير المقال: ١٤.

وذلك أنّنا لا نرى في الإطلاقات والعمومات ما يوجب الانصراف، فالعناوين صادقة هنا.

نعم، قد تفسّر دعوى الانصراف هنا بوجهين:

أ ـ ربما يكون مقصوده أنّ أحوال الرواة والجرح والفضح لهم قد صدر من علماء الرجال لمئات من السنين والكتب مطبوعة؛ فإذا حرم التفضيح حرم عليهم لا علينا، وبعد انتشار خبر الرواة، لا يكون تناقل الخبر من الغيبة أو الفضح أو غير ذلك، ما دام موجوداً في عشرات الكتب مسطوراً هنا وهناك، وإلا لزم الحكم بحرمة حتى طباعة كتب الرجال لذلك! لأنّ فيها فضحاً للرواة وما شابه ذلك.

لكنّ هذا الكلام أيضاً محلّ نظر؛ لأنّ فتح باب علم الرجال في الأوساط الدينية لا شك أنّ فيه مزيداً من الإشاعة والفضح العلني، وإلا لو بقيت قضاياهم مسطورةً في بعض الكتب لجرى هجرها ـ نسبياً وتدريجياً ـ عبر الزمن؛ وهذا شكلٌ من أشكال الستر عليهم. بل إنّ عمل الرجالي ليس فقط نقل ما قيل فيهم من فضح، بل نتيجته أن يحكم هو بكذب فلان، وهذه غِيبة وكشف لما هو عالم أو ظانّ ظنّاً شرعيّاً معتبراً بأنّه عيب، فدعوى عدم شمول الأدلّة للمقام محلّ نظر أيضاً؛ بناءً على عدم الفرق في المغتاب والمفضوح بين الحيّ والميت وبين من فضحه آخرون من قبل ومن لم يفضحوه عندنا. إلا إذا قيل بأنّ فضح السابقين يجعل قولنا في الرواة جائزاً؛ لأنّه ليس ذكراً لهم بعيب مستور، فلا يكون غِيبة، نعم قد يكون نشراً لمساوئ أخبارهم.

ب ـ أن يُبنى على النظرية التي ترى جواز غيبة غير الشيعي الإمامي، وأنّ النصوص منصرفة عنه، فهنا لا يكون هناك محذور في علم الرجال ـ من المنطلق الشيعي ـ غالباً؛ لأنّ أكثر الضعفاء هم من السنّة أو الغلاة أو الواقفية أو الفطحيّة أو الزيديّة أو الإسماعيليّة أو غير ذلك، فلعلّ هذا هو مراد الملا علي كني، بل هذا الكلام يشمل السنّي الرجالي لو بنى على جواز غيبة المختلف معه في العقائد التفصيليّة كالسلفي وغيره و..

إلا أنّنا بحثنا في محلّه بالتفصيل عدم صحّة هذا الرأي الفقهي، وقلنا بأنّ حرمة الغيبة

تشمل كلّ مسلم من أيّ مذهب كان[١]، فالمبنى غير تامّ هنا.

ج ـ وقد يخرّج الانصراف هنا بادّعاء أنّ المنصرف من أدلّة الغيبة ما كان الغرض منه التشفّي والتنقيص والتلذّذ الشخصي، أو مطلق ما لا مبرّر موضوعيّاً له، أمّا الغيبة التي لا يكون منطلقها ذاتياً فلا تشملها أدلّة الحرمة من رأس.

إلا أنّ هذا ما لا يلتزمون به عادةً في الفقه، ولابدّ من إبراز توضيح من نصوص الغيبة للتنبيه على مثل هذا الانصراف.

الجواب الثالث: إنّ الطريقة والسيرة والإجماع ـ حتى من الإخبارية ـ قائمة على جواز علم الرجال؛ لأنّ النزاع بين العلماء إنما هو في وجوبه وعدم وجوبه؛ انطلاقاً من الحاجة إليه وعدمها، فيستند لهذا الإجماع، لإثبات شرعيّة علم الرجال[٢]، ويكون مقيّداً لعمومات حرمة الغيبة والإشاعة ونحوها.

وهذا الكلام غير صحيح؛ لا أقلّ من احتمال مدركيّة هذا الإجماع جداً، حيث يستندون فيه إلى أحد الوجوه المتقدّمة أو الآتية؛ فلا قيمة له.

الجواب الرابع: وهو إيراد نقضي، نستدعيه من باب القضاء والمرافعات؛ حيث جوّزوا هناك الجرح والتزكية، وكذلك باب الغيبة عند المشاورة؛ حيث أجازوا ذلك للنُصح والإرشاد، وهما من الموارد الجزئيّة، فكيف بالأحكام الإلهيّة الكليّة؟!![٣].

لكنّ هذا الكلام غير دقيق؛ فإنّ الشاهدين المذكورين في النقض، إما خرجا بدليلٍ لفظي خاصّ عن تحت العمومات، فيقتصر فيهما على المقدار المتيقّن للدليل المخصّص

---

(١) راجع: إضاءات في الفكر والدين والاجتماع ١: ٤٧٠ ـ ٤٧٩.

(٢) توضيح المقال: ٥٤؛ والجيلاني الرشتي، رسالة في علم الدراية، ضمن رسائل في دراية الحديث ٢: ٢٣٤ ـ ٢٣٥.

(٣) توضيح المقال: ٥٤؛ والكجوري، الفوائد الرجاليّة: ٧٢؛ والجيلاني الرشتي، رسالة في علم الدراية، ضمن رسائل في دراية الحديث ٢: ٢٣٤ ـ ٢٣٥؛ وآصف محسني، بحوث في علم الرجال: ١٣؛ والإيرواني، دروس تمهيدية: ١٠١؛ وكلّيات في علم الرجال: ٤٠.

ويبقى الباقي تحت العموم، كما فيما نحن فيه؛ وإما خرجا بملاك الأهميّة ـ كما في الكثير من مستثنيات الغيبة ـ فيكون عوداً إلى الجواب الأوّل ولا يؤسّس لجوابٍ جديد، وكذلك لو كانا بدليل خاصّ وعمّمناه بتنقيح المناط على أساس أنّ المناط هو الأهميّة وما شابه ذلك.

الجواب الخامس: ما يظهر من الكجوري وغيره، واختاره الشيخ جعفر السبحاني، من أنّ هذا الفضح للرواة أمرٌ مبرّر شرعاً خرج عن تحت عمومات حرمة الغيبة وأمثالها بدليل خاصّ، وهو الأمر بالتبيّن عند سماع الخبر، والوارد في آية النبأ، فإنّه لا معنى له سوى تفحّص أحوال الرواة للتأكّد من صدق الخبر؛ ومطلع الآية ولو كان يفرض كون الجائي بالخبر فاسقاً إلا أنّه يعم مجهول الحال أيضاً؛ نظراً للتعليل الوارد في الآية، وهو إصابة القوم بجهالة، حيث إنها كما تشمل خبر الفاسق، كذلك تعمّ العمل بخبر مجهول الحال أيضاً[١].

وقد أُورد على هذا الجواب بإيراد تام، وهو أنّ المراد بالأمر بالتبيّن في الآية هو التبين عن مضمون الخبر ومدى صدقه، لا التبيّن عن حال المُخبِر الذي فرضت الآية فسقه؛ وكأنّ فرض فسقه قرينة على جعل التبيّن في الموضوع والمضمون[٢].

إلا إذا قيل بأنّ الفسق في الآية هو الفسق بالمعنى الشرعي لا الفسق الخبري، فيكون التبيّن عن صدق هذا الفاسق شرعاً، فقد يكون صادقاً وقد لا يكون مع فسقه ثقةً أيضاً، ولكنّه بعيدٌ عن سياق الآية ودلالاتها. **أو يقال**: إنّ الآية وإن دعت للتبيّن المضموني، لكنّ تبيّن حال المخبرين نوعٌ من التبيّن المضموني، فأنت تتبيّن المضمون من خلال البحث في نوعيّة المخبرين، فيكون ذلك مشمولاً بالإطلاق.

الجواب السادس: ما ذكره غير واحد، من أنّ أهل البيت عليهم السلام قد مارسوا العمل الرجالي بهذا المعنى، وهذا أمرٌ ثابتٌ بالأدلّة المتواترة تقريباً، فمن ينظر في الروايات الواردة عنهم في ذمّ فلان وفلان والتحذير منه، ولاسيما ما جاء في كتاب الشيخ الكشي، يتأكّد من

(١) الكجوري، الفوائد الرجاليّة: ٧٢؛ والجيلاني الرشتي، رسالة في علم الدراية، ضمن رسائل في دراية الحديث ٢: ٢٣٣ ـ ٢٣٤؛ والسبحاني، كلّيات في علم الرجال: ٤٠.

(٢) دقيق، السوانح العاملية: ٣٤ ـ ٣٥.

أنهم مارسوا الجرح الرجالي على نطاق واسع حمايةً للمؤمنين من الأخذ بما قاله هؤلاء الكاذبين الداسّين ما ليس من الدين في الدين، فسلوك أهل البيت في الجرح العقدي والعملي للكثير من الرواة بمثابة مثال وقدوة يُشرعن علم الرجال وأداء الرجاليّين[1].

وقد يناقش هذا الجواب بأنّ أهل البيت كانوا على علم بكذب الكذّابين ويقين من ذلك، كما كان الكثير من أولئك الكذابين ما يزالون أحياء عند صدور ذمّهم يُخشى منهم على المؤمنين وعلى الدين، كما أنّ أهل البيت ما زالوا أحياء عندما صدرت النصوص الجارحة، بحيث يمكنهم التعويض ـ عندما يترك المؤمنون روايات هذا الراوي الكذاب ـ بإعادة ذكر الروايات التي صدق فيها الراوي الكاذب، فلا يوجد محذور من ضياعها.

وهذا كلّه على خلاف ما نحن فيه بناءً على غير حصول الوثوق والعلم في حجيّة علم الرجال؛ فنحن لم نُحرز اليوم كذب محمد بن سنان، لكنّنا مع ذلك نفضحه، وأين هذا ممّن يُحرز كذبه وخطره على الدين كأهل البيت؟

ويمكن الردّ على هذه المناقشة بأنّه ليس المهم كيفية ثبوت كذب الراوي لدينا، إنما الكلام أنّ كذبه عندما يثبت بدليلٍ حجّة (علم أو علمي) هل يجوز إفشاؤه أو لا؟ والمفروض أنّ أهل البيت قد أفشوه، فيكون هذا دليلاً على جواز ذلك، بلا فرق بين أن يكون ثبوت الكذب باليقين أو بغيره، عندما يكون حجةً وطريقاً معتبراً شرعاً.

وأما أنّ أهل البيت يعوّضون فهذا ما لا نراه وجهاً واضحاً، لاسيما وأنّ العديد من روايات الذمّ صدرت من قبل المتأخّرين من أئمّة أهل البيت، بل من الإمام المهديّ، وفرص ما قيل غير واضحة في هذا المجال.

فهذا الوجه في الجواب لا بأس به، وهو الاستدلال بسيرة أهل البيت في التعامل مع رواة الأحاديث، وهي سيرة محرزة بالعلم من خلال كثرة الروايات الصادرة عنهم في المواقف من الأشخاص، وهي سيرة جرى عليها أيضاً الأصحاب في عصرهم ووصلت

(١) توضيح المقال: ٥٤؛ وتحرير المقال: ١٤؛ والسوانح العاملية: ٣٦ ـ ٣٧.

إلى كبار علماء الرجال في القرن الخامس الهجري، كما يشهد بذلك نصّ الشيخ الطوسي في العدّة من أنّهم وثقوا الثقات وضعّفوا الضعفاء.

الجواب السابع: ما ذكره الجيلاني الرشتي، ويبدو منه تقديم صيغة نقديّة ضدّ الإخباريين، من أنّه لو كان المورد محرّماً، للزم فسق كبار مشايخ الحديث كالطوسي والصدوق وغيرهم، ومع فسقهم كيف يُعقل حصول القطع بروايات كتبهم كما يزعم الإخباري؟![1].

وهذا الجواب غير صحيح؛ فإنّ الإخباريّ بإمكانه القول بأنّ الشيخ الطوسي والبخاري وغيرهما ـ كلّ حسب مذهبه ـ فعل ذلك عن اجتهادٍ خاطئ منه، وهذا غير الحكم بفسقه وكذبه، بل حتى لو حكمنا بفسقه، فهذا لا ينفي وثاقته المقطوع بها في النقل، بل بإمكان الإخباري أنّ يقول بأنّ قطعنا بصحّة الكتب بمعزل عن أحوال الرواة لا يساوق قطع الطوسي بمعزل عن ذلك؛ فلعلّه احتاج لذلك لتحصيل القطع بينما نحن لا نحتاجه، وأصل التمييز معقول عند الإخباري في الجملة، لمن راجع قرائن القطع عند بعضهم، فمثل هذا الجواب لا يرد في المقام.

الجواب الثامن: ما نراه وجهاً جيّداً نطرحه في المقام، وهو قيام سيرة العقلاء على تكذيب الكذابين الذين يتضرّر منهم المجتمع والتفتيش عن أحوالهم حتى مع العلم بأنّ في بعض أقوالهم صدقاً؛ فإنّا إذا نظرنا في حال السياسات وإدارة الملك والاجتماع؛ ونظرنا في نظم العلاقات الاجتماعيّة بين البشر، نجد أنهم يمتدحون من يكشف الكذابين والخائبين والذين ينقلون أوامر الملوك والسلاطين للناس كذباً وخطأ؛ ويرون في فضحهم خدمةً للمجتمع، مع العلم بأنّ الكذاب قد يصدق أحياناً؛ فيأخذ العقلاء حيثيّة كذبه بوصفها الحيثيّة الأهمّ، ولا يلاحظون حيثيّة صدقه في بعض الموارد. وقس هذا الأمر في زماننا في

---

(١) الجيلاني الرشتي، رسالة في علم الدراية، ضمن رسائل في دراية الحديث ٢: ٢٣٥؛ وانظر: الكجوري، الفوائد الرجاليّة: ٧٢.

قضايا الإعلام والصحافة، تجد أنّ فضح بعض وسائل الإعلام التي يغلب فيها الكذب هو خدمة للمجتمع، حتى لا يقع فريسةً لها، رغم أنّ في بعض قولها ما هو صدق.

إنّ بناء العقلاء في حياتهم الاجتماعيّة على كشف الكذّاب إلى الحدّ الذي يحمي المجتمع أو الأسرة من كذبه، حتى لو كان صادقاً في بعض الموارد، معناه أنهم يقدّمون حيثية كذبه على حيثية صدقه في بعض الموارد، بل وهكذا هي حياتهم القضائيّة، فهم لو جُرح شهود المحكمة أمامهم لا يأخذون بقولهم رغم احتمال صدقهم، وتضرّر أحد الطرفين أيضاً، بل يسلبون الاحتجاج بشهادتهم لاحقاً حتى يثبت صدقهم.

وقد يُستأنس لما قلناه من ترجيح احتمال الكذب على احتمال الصدق في التعامل مع الكاذبين، بقوله تعالى: ﴿**وَالَّذِينَ يَرْمُونَ الْمُحْصَنَاتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُوا بِأَرْبَعَةِ شُهَدَاءَ فَاجْلِدُوهُمْ ثَمَانِينَ جَلْدَةً وَلا تَقْبَلُوا لَهُمْ شَهَادَةً أَبَداً وَأُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ * إِلَّا الَّذِينَ تَابُوا مِنْ بَعْدِ ذَلِكَ وَأَصْلَحُوا فَإِنَّ اللهَّ غَفُورٌ رَحِيمٌ**﴾ (النور: ٤ ـ ٥)؛ فإنّ رفض شهادتهم إلى الأبد ترجيح لجانب الكذب على جانب الصدق، وإلا ما تمّ سنّ هذه العقوبة في حقّهم، وهو إعلان تبنٍّ لهذا البناء العقلائي الذي يقدّم محذور كذب الراوي على محذور ترك ما قاله صادقاً، وبهذا تحلّ إشكاليّة التزاحم الواردة في الجواب الأوّل.

وهذا هو ما يفسّر:

أ ـ الوجه الأوّل المتقدم القائم على ملاحظة قانون التزاحم، فإنّ مرجع هذا الوجه إلى هذا البناء العقلائي الذي يرى بطبعه أنّ الحذر من الأخبار الكاذبة لكاذبٍ أهمّ من الحذر من خسارة بعض أخباره الصادقة.

ب ـ ويفسّر دعوى الانصراف التي ذكرها الملا علي كني؛ فإنّ انصراف الأدلّة يُقصد به أنّ العقلاء لا يرون أنّ مثل هذه الموارد التي تحمي المجتمعات من كذب الكذابين مشمولة لهذا الدليل أو ذاك، فلا يفهمون نصوص الغيبة أنّها شاملة من الأوّل لهذه الموارد التي هي حاجات اجتماعيّة عامّة.

ج ـ ويفسّر أيضاً قيام سيرة المسلمين على النقد والجرح في الرواة والشخصيّات التي

تترك أثراً في حياة المجتمع حتى لا يسير خلفها الناس، ولو كان عندها بعض الحق؛ فقيام سيرة المتشرّعة على ذلك شاهد مؤكّد لما نقول.

د ـ ويفسّر أيضاً الوجه السادس المتقدّم، وهو قيام أهل البيت بذلك، فإنّه لما في التحرّز من كذبهم من مصالح تُقَدَّمُ في الطبع العقلائي على مفاسد تفويت صدقهم.

والحاصل أنّ بناء العقلاء في أمر الاجتماع والسياسة والإدارة والمصالح العامّة قائم على ضرورة فضح الكذابين ليُحمى المجتمع من أضرارهم حتى لو كان ذلك يوجب خسارة محتملة في بعض أقوالهم الصادقة؛ نعم في الكاذب الذي لا يلحق من كذبه ضررٌ على الاجتماع والحياة العامّة أو شبه العامة لا يُحرز قيام سيرة العقلاء على ذلك. وهذا ما نراه يُشرعن علم الرجال أخلاقيّاً، ففي الحقيقة هذا الجواب السابع ـ منضمّاً بالطريقة التي بيّنّاها إلى الجواب الأوّل والثاني والثالث والسادس ـ هو الذي يصلح هنا لشرعنة علم الرجال أخلاقيّاً.

وكذلك علم التاريخ الذي يكشف الحقائق بشفافية، ليحمي الذاكرة التاريخيّة من الإشكاليّات التي تواجهها، وليُنصف المظلومين في التاريخ وينتصف لهم من الظالمين، يجري فيه الأمر عينه.

من هنا؛ وحيث كان شأن السنّة الشريفة شأناً عاماً يتصل بحياة المسلمين إلى يوم القيامة، كانت حماية المجتمع الإسلامي من الكاذبين في هذا المجال أساساً عقلائياً مقدّماً على خسارة بعض أقوالهم الصادقة، علماً أنّنا لا نحرز أنّنا سنخسر بعض ما صدر واقعاً عن النبيّ؛ لأنّنا لا نحرز أنّ بعض أخبار الكذابين لا طريق لنا للوصول إليه من الكتاب الكريم أو من أخبار الرواة الصادقين، فانتبه.

فالأمر المهم جداً هنا أيضاً هو أنّ الخسارة هي لخصوص أقوالهم الصادقة التي لم يقم على إثبات مضمونها دليل آخر من كتاب أو سنّة معتبرة أو سيرة عقلائيّة أو متشرّعيّة أو دليل عقلٍ أو غير ذلك، فليس كلّ الروايات الصادقة ـ واقعاً ـ التي قالها الكذابون قد تفرّدوا بها حتى يكون في إسقاط نقلهم إسقاطاً للمضمون، لاسيما على مسلك العلم

والاطمئنان والوثوق، وبذلك تتقلّص نسبة الخسائر المحتملة في هذا السياق.

وأمّا الخسائر الآتية من سقوط حجيّة نقل من هو مجهول العين أو الحال، فلا يتحمّلها علم الرجال، بل يتحمّلها ـ لو التزمنا بالسقوط ـ عدم شمول دليل الحجيّة لروايات المجهول، فالمسؤوليّة هنا ملقاة على الأصولي والمحدّث، وليس على الرجالي[1].

ولا يفوتنا أخيراً أن نشير هنا إلى ما يقع في هذا السياق، حيث يتضح الموقف أيضاً من أحاديث مثل: (اذكروا محاسن موتاكم) أو (اذكروا محاسن موتاكم وكفّوا عن مساويهم) أو (لا تقولوا في موتاكم إلا خيراً)، فهي ترجع لحديث أخلاقيّ ممتاز، بصرف النظر عن مناقشات علماء أهل السنّة في سنده؛ بل لعلّ الظاهر أنّ مصدره الأصلي سنّي.

هذا الحديث يمكن تطبيقه ـ كما فعل بعض فقهاء المسلمين ـ على حالة ما يمكن أن يرى من جثّة الميّت ممّا لا ينبغي قوله للناس، كما يمكن تطبيقه على سيرته عموماً، وهو من عناوين الستر، حيث ورد الحث على ستر عيوب الآخرين وعدم كشفها، فضلاً عن تتبّعها، فمن تتبّع عثرات المسلمين وعوراتهم تتبّع الله عثراته وعوراته، وفضحه ولو في جوف بيته، كما هو مضمون بعض الروايات أيضاً.

إلا أنّ الفقهاء والمحدّثين أنفسهم أشاروا ـ في سياق هذا الحديث ـ إلى موضوع الميّت المبتدع، فقالوا بأنّه يجوز كشف بدعته لكي تتمّ حماية الناس منه، وبصرف النظر عن المثال الذي ذكروه فإنّه يعطي إيحاءً بأنّ موضوع الستر على الميّت هو موضوع يتصل بالجوانب الشخصيّة التي لا ترجع إلى قضيّة عامّة تمثل حقّاً عامّاً للناس، أو تتصل بقضايا الدين التي لابدّ من حمايتها.

ومن هنا، وجدنا أنّ علماء المسلمين تتبّعوا أحوال رواة الحديث في القرون الخمسة

---

(١) لا بأس أن يشار أخيراً إلى أنّه لو تمّت الإشكاليّة الأخلاقيّة هنا، وكانت هي خصوص الغيبة، فإنّها لا تشمل البحث الرجالي وبناء الاجتهاد على علم الرجال في نفسه، بل تشمل خصوص نشر البحوث الرجاليّة والتحديث بها؛ إذ بهذا يتحقّق عنوان الغيبة كما هو واضح. نعم عنوان تتبّع العثرات قد يكون أوسع من ذلك.

الهجريّة الأولى، وانتقدوا الكثير منهم في وثاقتهم أو دقّتهم أو ضبطهم أو عدالتهم أو عقائدهم، بل ظلّوا يتناقلون عيوبهم حتى لو لم يقتنعوا بها، وبرّروا ذلك بأنّ الستر على العيوب يظلّ أمراً أقلّ أهميّة من تحقيق حال السنّة الشريفة التي يراد بناء الكثير من الدين على نصوصها. وهكذا وجدنا أيضاً أنّ العلماء المسلمين وغيرهم عبر التاريخ قد مارسوا كشف نقاط ضعف بعضهم بعضاً في بحوثهم واستدلالاتهم، ولم يقل أحد منهم بأنّ بيان خطأ هذا العالم في النقطة الفلانيّة هو كشف لعيبٍ وقع فيه، بل اعتبروا أنّ تطوّر العلوم الدينية وغيرها وسلامة البحث العلمي في قضايا الدين والمجتمع، وضمان اكتشاف الحقيقة، أمورٌ تظلّ أهم بكثير من الستر على زيد أو عمرو في هذه القضيّة العلميّة وغيرها، وتلاحظ بالدرجة الأولى.

بل نحن نجد أنّ بعض الفقهاء ـ مثل السيد علي الخامنئي ـ عندما يُسأل عن انتقاد الشخصيّات التاريخيّة التي لها آثار علميّة أو اجتماعيّة أو سياسيّة وأصبح أمرها متعلّقاً بعموم المجتمع، يرى أنّ نقد آرائهم ومواقفهم وأخلاقهم وحتى جزئيّات حياتهم يظلّ أمراً شرعيّاً ما لم يقصد منه محض الانتقاص[1]، بل حتى السيد الخميني نجده يوجّه السيد حميد الروحاني الذي أراد كتابة تاريخ الثورة الإسلاميّة في إيران ويأمره بأن يكتب كلّ الحقائق التي وقعت ولو تضرّر نتيجة ذلك الآخرون ممّن تربطك بهم علاقة، ليكون التاريخ المدوّن مفيداً للإسلام والمسلمين[2].

وهذه هي مهمّة علم التاريخ ومن دونها يجب إغلاق هذا العلم تقريباً. إنّ الكشف عن الواقع في الرصد التاريخي والمعاصر يظلّ مهمّاً جدّاً على المستوى الحضاري العام؛ كونه ينقّح صورنا الذهنية عن الشخصيّات والوقائع والمسارات، ويرفع من مستوى الوعي

---

(١) انظر: أحمد أبو زيد، محمّد باقر الصدر السيرة والمسيرة ١: ٤٣ (المقدّمة)، نقلاً عن الشهيد الصدر بين أزمة التاريخ وذمّة المؤرّخين: ٢٠٣؛ نقلاً عن صحيفة المبلّغ الرسالي، العدد ٢١ ـ شعبان ـ ١٤١٥هـ.

(٢) حميد روحاني، نهضت إمام خميني ١: ١١ ـ ١٢.

الاجتماعي والديني العام، ويحمينا من الصور الأسطوريّة التي تُنسج حول الرموز الدينية والسياسيّة والنضاليّة وغيرها، ويرفع من قدرة الأجيال اللاحقة على وعي التاريخ وعياً علميّاً، لاسيما في المجتمعات التي يشكّل التاريخ جزءاً كبيراً من وعيها ونمط عيشها كالمجتمعات الإسلاميّة، فالشخصيّات الكبرى لا تملك نفسها بل يملكها جمهور الناس، ومن ثم فكشف حقيقتها من دون قصد الانتقاص أو التجريح يمثل تصحيحاً لمسار وعيها وفهمها، فكم من وعي دينيٍّ وُلِدَ نتيجة صور أسطوريّة عن بعض العلماء بحيث خضع هذا الوعي لمقولات هؤلاء العلماء نتيجة التربية العامّة السورياليّة هذه، ولو أنّنا قمنا بنقد التاريخ ورموزه بطريقة علميّة وكشف عناصر الضعف والقوّة فيه، لمكّننا ذلك من تحصيل وعي أفضل وأكثر توازناً حتى لقضايانا الدينية.

وعليه فقانون الأهم والمهم (والوعي الشمولي للموضوع) بالشكل الذي عرضناه فيما سبق وبالتقريب الذي بيّناه، يفرضان علينا الشفافية العالية في التوثيق التاريخي كي نقدّم واقعنا وتاريخنا لأنفسنا وللأجيال اللاحقة بشكل واضح، شرط أن لا نعيش عقدة كشف النقائص وتصفية الحسابات وإثارة الضجيج واعتماد التسقيط، ولا وهم تكريس الإيجابيّات وتلميع الصور فقط.

إنّ مجموعة هذه العناصر عندما يتمّ وعيها بشكل فردي ومجتمعي معاً يمكنها أن تساعد على تبرير الرصد أو التوثيق التاريخي الهادفَين إلى نقل الحقيقة، شرط أن تكون القصود سليمةً لا يراد منها الانتقاص أو محض التجريح، بل يراد منها تحقيق غاية رساليّة نبيلة مثل تصحيح الوعي التاريخي والمستقبلي معاً، وشرط أيضاً أن تكون القضيّة المنقولة ذات صلة بهذا التصحيح، فلو لم تكن ذات صلة وكان فيها انتقاص أو اغتياب لمن لا تجوز غيبته لم يلزم نقلها، بل قد يحرم، فليس النقل هنا لشهوة النقل فقط، بل لصنع وعي تاريخي وزمني اجتماعي عام أفضل وأنضج ويحظى بأولويّة عليا في بناء المجتمعات عامّة.

والنتيجة: إنّ الإشكاليّة الأخلاقيّة الأولى غير واردة على هذا العلم وأمثاله.

ثانياً: معرفة الحقّ بالرجال؛ متابعة وتعليق

ذكر بعض المعاصرين، إشكاليةً أخرى على المستوى الأخلاقي والمفاهيمي أمام علم الرجال والسند، وهي أنّ هذا العلم يتخذ من الرجال طريقاً لمعرفة الحقّ؛ وذلك أنّه يعتمد على أقوال علماء الجرح والتعديل، وعلى مواصفات الرواة من الضعف والوثاقة، الأمر الذي يصادم كلمتين مرويّتين عن الإمام علي عليه السلام، وهما:

أ ـ «لا تعرف الحقَّ بالرجال، اعرف الحقّ تعرف أهله».

ب ـ «لا تنظر إلى من قال، وانظر إلى ما قال».

وهاتان الروايتان يُعلم بصدور مضمونهما؛ لثلاثة مبرّرات:

١ ـ الاتفاق على نقلهما بلا معارض في مصنّفات الحديث عند المذاهب.

٢ ـ عدم منافاتهما للقواعد العقلائيّة.

٣ ـ موافقتهما ما جاء في كتاب الله تعالى: ﴿**فَبَشِّرْ عِبَادِ الَّذِينَ يَسْتَمِعُونَ الْقَوْلَ فَيَتَّبِعُونَ أَحْسَنَهُ**﴾ (الزمر: ١٨ ـ ١٩)[١].

وعليه، فمنهج علم الرجال غير متوافق عمليّاً مع الأصول الأخلاقيّة الدينيّة في معرفة الحقّ.

ويمكننا التعليق على هذا الكلام بأمور:

أوّلاً: إنّ هاتين القاعدتين لا شك في صحّتهما عقلائياً في الجملة حتى لو لم يرد فيهما أيّ رواية؛ لكنّهما تعنيان عدم جعل الرجال معياراً للحقّ، والقائلون بمنهج السند أو علم الرجال يمكنهم أن يدّعوا أنهم لا يجعلون الرجال معياراً، وإنما يجعلون الكتاب والسنّة الدالّين على حجيّة خبر الثقة معياراً، وإنما يفعلون ذلك انسجاماً مع مثل آية النبأ وأمثالها.

وهذا التعليق قد يناقش بأنّه لا شكّ في اعتماد الرجاليّين على مرجعيّة لهم في ذلك، إنّما الكلام أنّ هذه الروايات هنا تكون معارضةً لدليل الحجيّة، لأنّ دليل الحجية يمنح قول

---

(١) علي حسن مطر الهاشمي، منهج نقد السند في تصحيح الروايات وتضعيفها: ٨٩ ـ ٩١.

الرجال حجيّةً (سواء كان مثل حجية قول أهل الخبرة أو حجية خبر الثقة أو حجية الظنّ على الانسداد أو أمثال ذلك)، بينما هذه تسلب الحجيّة عن قول الرجال، وحيث يُعلم بصدورها حسب الفرض، فمن اللازم فكّ هذا التعارض، لا الاستعجال بتقديم دليل الحجيّة عليها؛ لاسيما وأنّها ليست أخباراً ظنيّة عند صاحبها حتى تُطرح بملاك مخالفة الكتاب، على مبنى أنّ الطرح بمخالفة الكتاب خاصّ بالأخبار الظنيّة، ولا يشمل القطعيّة في نفسها لولا المعارضة للكتاب.

ثانياً: هذه القاعدة منقوضة في بعض الموارد؛ فهل يلتزم المستشكل هنا بعدم إمكان الأخذ بالبيّنات في القضاء والشهادات والحدود والقصاص والديات و.. وكذا عدم الأخذ بإقرارات المقرّين، أو بإخبارات أهل الخبرة في المجالات المختلفة، فهل هذه القاعدة تشمل هذه الموارد أو لا؟

فإن لم تشملها فليبيّن لنا كيف أنّها لم تشمل هذه الموارد بينما شملت مثل علم الرجال؟ وما هو الفرق بينهما؟ وإن شملتها لزم طرح هذه الطرق القانونيّة ولا يلتزم به صاحب الإشكال هنا، فإن أخرجها بدليل خاصّ أمكن لأنصار علم الرجال أن يخرجوها بدليل خاصّ بعد إقامتهم الأدلّة على صحّة منهجهم، بل إنّهم يخرجونها بالبناء العقلائي نفسه.

والغريب أنّ صاحب الإشكال يقرّ بأنّ العقلاء لا يرون هذه الموارد من مصاديق هذه القاعدة العقلائية، فهل تناقض العقلاء هنا في فهمهم للأمور؟! ولماذا أخرجوا هذه بينما لم يخرجوا غيرها؟! هذا كلّه يحتاج إلى تفسير وتبيين.

ثالثاً: قد يقال بأنّه يمكن فرض كون هذه الروايات هنا مقيِّدةً لإطلاق دليل الحجيّة بخصوص الشبهات الموضوعيّة، لا في مثل بناء الحقّ والأحكام الشرعيّة على أقوال الرجال، فدليل الحجيّة يفيد حجيّة قول الرجال الثقات مثلاً مطلقاً في الموضوعات والأحكام، بينما هذه الروايات يفهم منها أنّ اعتماد أقوال الرجال في الأحكام وإثباتها مرفوض فتخصِّص دليلَ الحجيّة. وهذا مبنيّ على شمول دليل حجيّة خبر الثقة للموضوعات على ما هو الصحيح.

إلا أنّ الصحيح أنّ كلمة الحقّ مطلقة في هذه الروايات هنا، فتشمل الموضوعات والأحكام، وكذا العقائد أيضاً، ودليل الحجيّة يعطي الحجيّة في الأحكام والموضوعات لقول الرجال، دون أصول الاعتقادات، بينما هذه ترفض الحجيّة لقول الرجال مطلقاً، فالمفترض تقديم دليل الحجيّة عليها، فهو يقوم بتخصيصها. ومن الواضح أنّ هذا مبنيّ على ثبوت دليل الحجيّة للطريق الرجالي الظنّي.

رابعاً: إنّ هذا الإشكال مبنيٌّ على التعبّد بقول الرجاليّين، أمّا لو قلنا ـ كما هو اختيارنا ـ بأنّ أقوال الرجاليّين ليست سوى قرائن لرفع القوّة الاحتماليّة في الخبر، ومن ثمّ فمراكمة الأخبار يفضي إلى اليقين بالصدور، فإنّ هذا الإشكال لا يرد أصلاً؛ لأنّ الحقّ لم يعرف بالرجال، وإنّما بطريقة علميّة قائمة على جمع القرائن والشواهد، تماماً كما هي طريقة صاحب هذا الإشكال هنا في إثبات الأحاديث، ومن ثمّ فلا توجد مشكلة أخلاقيّة توجب إهمال علم الرجال.

خامساً: قد قلنا في مباحث سابقة هنا، وفي علم الأصول، بأنّ مجرّد موافقة مضمون حديث للقواعد العقلائيّة أو للقرآن لا يدلّ على صحّة صدوره، وأما صحّة مضمونه من خلال آية اتّباع الأحسن، فنحن نرجع فيه إلى الآية مباشرةً بلا حاجة إلى تطويل المسافة، والآية تمدح اتّباع الأحسن، لكنّ فهم الوجوب منها والحصر والتعيّن غير واضح، فهي لا تذمّ اتّباع الحسن بنحو التحريم أو سلب الحجيّة، وليس لهاتين الروايتين طرق كثيرة حتى ندّعي تواترهما كما هو واضح.

والنتيجة: إنّه لا يوجد محذور أخلاقي ولا ديني ولا شرعي في علم الرجال والنقد السندي.

نتائج الفصل الأوّل

نستنتج من مجمل البحوث المتقدّمة في المحاور الثلاثة من الفصل الأوّل هنا:

أ ـ إنّ علم الرجال من العلوم الضروريّة التي ترفد البحث الحديثي بمعطيات يفيد

تراكمها في حساب القوّة الاحتماليّة للنصوص الحديثية، تمهيداً لتحصيل اليقين بصدورها من خلال تراكمها ونحو ذلك.

ب ـ لم يثبت أنّ مدرك حجيّة قول الرجالي هو مسلك مطلق الظنّ ولا الإجماع ولا الشهادة ولا خبر الثقة ولا أهل الخبرة ولا الفتوى ولا أمثال ذلك، بل المدرك هو تحصيل العلم والاطمئنان بحال الراوي.

ج ـ إنّ تحصيل العلم والاطمئنان بحال الرواة أمرٌ ممكن في الجملة، ولم نجد انسداداً تامّاً لباب العلم في هذا المجال البحثي المتعلّق بالرواة وأحوالهم، حيث لم ترد ـ على نظريّتنا في مدرك حجيّة قول الرجالي، وبشكل كلّي مستوعب ـ الإشكالياتُ المتصلة بهذا الشأن، مثل إشكاليّة الإرسال والإسناد، وإشكاليّة الحسيّة والحدسيّة، وإشكاليّة الظنيّة، وإشكاليّة عدم ثبوت الحديث الصحيح، وإشكالية أصالة العدالة، وإنّما علم الرجال كسائر العلوم التاريخيّة التي ينفتح فيها ـ إجمالاً ـ باب الوصول إلى يقين أو ظنّ قوي اطمئناني متاخم للعلم.

د ـ بل إنّ قيمة هذا العلم لا تختصّ بهذه الحال، وإنّما تتعدّى لتشمل حالة تحصيل الظنّ بحال الراوي، بمعنى صيرورة هذا الظنّ بحاله مؤثراً في تقويم الحالة الاحتماليّة لخبره، تمهيداً لمراكمة الأسانيد كما قلنا.

هـ ـ إنّ علم الرجال ـ رغم ما تقدّم ـ نحوُ علمٍ يصعب معه تحصيل اليقين والاطمئنان من وثائق الرجاليّين بالمطلق، فليس قول رجاليٍّ هنا أو هناك بموجبٍ في العادة علماً أو يقيناً، ولهذا حوّلنا وثائق الرجاليّين إلى قرائن بدل كونها أدلّة، وصرنا بحاجة لمراكمة القرائن اللفظيّة والإفادات المنصوصة والشواهد الحافة والتحليليّة وغير ذلك.

و ـ ما تقدّم فَتَحَ أمامنا باب الاجتهاد في علم الرجال، بدل باب الاتّباع والتقليد والتعبّد بقول السابقين، ومن هنا سوف نتعامل مع ما سيأتي من بحوث وفقاً لنظام القرائن لا الأدلّة، وعلى أساس النظر لا الاتّباع، فانتبه جيداً.

ز ـ بعد هذه الجولة، لم نجد فيما أُثير من إشكاليّات أخلاقيّة على هذا العلم (إشكاليّة

الغيبة وتتبّع العثرات، وإشكاليّة محورية الرجال في معرفة الحقّ) لم نجد ما يدعو للريب منه أو التحفّظ، بل هو ضرورة لبناء معرفة دينيّة أقرب إلى العلم والواقع كما رأينا.

وعلى هدي نتائج الفصل الأوّل هنا سنسير ـ بعون الله ـ في بحوث الفصول القادمة، ومنه تعالى نستمدّ العون، ونأمل التوفيق.

الفصل الثاني

قرائن التوثيق و.. العامّة

(التوثيقات العامّة)

تمهيد في الفرق بين التوثيقات العامّة والخاصّة

عندما نراجع توثيقات علماء الرجال والجرح والتعديل، نجد أنّ هناك نوعين من التوثيقات: العامة والخاصّة.

فالعامة ـ أو ما قد يعبّر عنه في بعض الكتابات عند أهل السنّة بالتوثيقات الضمنيّة ـ هي التوثيقات أو التوصيفات التي تنصبّ على عنوان جامع عام ينضوي تحته عددٌ من الرواة والأسماء، فيتمّ توثيقهم بالعنوان العام لا بالاسم، مثل توثيق كلّ من ورد اسمه في أسانيد تفسير علي بن إبراهيم القمي، وبتعبير الشيخ السبحاني: «توثيق جماعة تحت ضابطة خاصّة وعنوان معين»[1].

والخاصّة هي التوثيقات أو التوصيفات التي تنصبّ على عنوان خاص، أي على الراوي باسمه وعنوانه، كما لو وثق الشيخ الطوسي شخصاً باسمه، فقال: زرارة ثقة، أو قال: زرارة وكيل، وقلنا بإفادة الوكالة للوثاقة، فإنّ شهادة الطوسي كانت بانتساب الوثاقة لزرارة أو نسبة الوكالة له باسمه وعنوانه الخاصّ ونحو ذلك، دون وجود عنوان عام جامع وقع التوثيق عليه، وبعبارة الشيخ السبحاني: «التوثيق الوارد في حقّ شخص أو شخصين من دون أن يكون هناك ضابطة خاصّة تعمّهما وغيرهما»[2].

---

(١) كلّيات في علم الرجال: ١٥١؛ وانظر: محمد الحسيني القزويني، المدخل إلى علم الرجال والدراية: ٨١؛ وعلي الحسيني الصدر، الفوائد الرجالية: ٥٨.

(٢) المصادر المتقدّمة.

ومن الواضح أنّه لا فرق في التوثيق بين السبيلين المتقدّمين، ما دام الفهم العرفي لدلالة النصوص الموثّقة مفيداً لتوثيق فلان وفلان، سواء باسمه مباشرةً أو بتوسّط عنوان جامع[١].

والبحث في التوثيقات يجب أن يتناول النوعين معاً، ونشرع في هذا الفصل بالتوثيقات العامة، مؤجلين واحدة منها فقط للفصل القادم المخصّص لها، وهي نظريّة عدالة الصحابة.

وعلى أيّة حال، فالتوثيقات العامّة على عدّة أنواع، ندرسها ـ بعون الله تعالى ـ على الشكل الآتي:

١. نظريّة وثاقة أصحاب الإمام الصادق

تعدّ هذه النظريّة التوثيقية من أوسع النظريّات التوثيقيّة للرواة عند الشيعة، وقد فعّلها الإخباريّون ليستفيدوا منها في توسعة مساحة تصحيح النصوص الحديثيّة.

وخلاصة هذا التوثيق العام أنّ كلّ من ثبت في رجال الشيخ الطوسي ـ وأضاف بعضهم النجاشي ـ أنّه من أصحاب الإمام جعفر بن محمد الصادقعليه السلام فهو ثقة، بلا حاجة إلى نصّ خاص على توثيقه، ولا يُستثنى سوى من ورد النصّ على تضعيفه، كما يقول الحرّ العاملي وغيره[٢].

والظاهر أنّ الحرّ العاملي (١١٠٤هـ)، من أوائل من طرح بوضوح هذا الرأي، ثم يظهر متابعته من بعض الأخباريّين لاحقاً كالمحدّث النوري.

وإذا تمّ هذا التوثيق العام، فإنه سوف يُثبت وثاقة قرابة ثلاثة آلاف راوٍ أو يزيد في

(١) انظر: النمازي، مستدركات علم رجال الحديث ١: ٦١؛ والأبطحي، تهذيب المقال ١: ١٠٩.

(٢) انظر: الحرّ العاملي، أمل الآمل ١: ٨٣؛ والفوائد الطوسية: ٢٣١ ـ ٢٣٢؛ وتفصيل وسائل الشيعة ٣٠: ١٩٣ ـ ٢١٨؛ وهداية الأمّة ٨: ٥٧١ ـ ٥٧٢؛ والنوري، خاتمة مستدرك الوسائل ٧: ٦٩ ـ ٨٦؛ والنمازي، مستدركات علم رجال الحديث ١: ٦٣ ـ ٦٤.

مصادر الحديث الإسلاميّة. وهو يُشبه التوثيق العام لأصحاب النبي، وفقاً لنظريّة عدالة الصحابة التي يقول بها جمهور علماء أهل السنّة، ويرفضها جمهور الشيعة.

مستند التوثيق العام لأصحاب الإمام جعفر الصادق

مستند هذا التوثيق كان توليفةً من نصوصٍ قديمة أربعة، هي:

النصّ الأوّل: وهو نصّ الشيخ المفيد (٤١٣هـ) في الإرشاد، حيث قال: «إنّ أصحاب الحديث قد جمعوا أسماء الرواة عنه [الصادق] من الثقات، على اختلافهم في الآراء أو المقالات، فكانوا أربعة آلاف رجل»[١].

النصّ الثاني: نصّ ابن شهرآشوب (٥٨٨هـ) في المناقب، حيث يقول: «يُنقل عنه [الصادق] من العلوم ما لا يُنقل عن أحد، وقد جمع أصحاب الحديث أسماء الرواة من الثقات على اختلافهم في الآراء والمقالات، وكانوا أربعة آلاف رجل. (بيان ذلك) أنّ ابن عقدة مصنّف كتاب الرجال لأبي عبد الله عليه السلام عدّدهم فيه»[٢].

النصّ الثالث: نصّ الشيخ الطبرسي (٥٤٨هـ)، حيث يقول: «وروى عن الصادق عليه السلام في أبوابه من مشهوري أهل العلم أربعة آلاف إنسان..»[٣].

النصّ الرابع: نصّ الفتال النيسابوري (٥٠٨هـ)، حيث قال: «وقد جمع أصحاب الحديث أسماء الرواة عنهم [عنه] من الثقات على اختلافهم في الآراء والمقالات، وكانوا أربعة آلاف رجل»[٤].

وغالب الظنّ أنّ من جاء بعد المفيد قد نقل نصّه بعينه، لتشابه أغلب التعابير جداً، فيكون المرجع الرئيس والأساس شهادة واحدة هي شهادة المفيد، وتبعه فيها اللاحقون.

(١) المفيد، الإرشاد ٢: ١٨٠.

(٢) مناقب آل أبي طالب ٣: ٣٧٢.

(٣) الطبرسي، إعلام الورى ٢: ٢٠٠، وانظر: ١: ٥٣٥.

(٤) الفتال النيسابوري، روضة الواعظين: ٢٠٧.

وعلى أيّة حال، فقد درج المتأخّرون على هذا المفهوم الذي قدّمته هذه النصوص الأربعة، وانطلاقاً من هذه النصوص يُقال: إنّ ابن عقدة الزيدي (٣٣٣هـ) أحد أعلام الرجال الشيعة، قد صنّف كتاباً رجالياً ذكر فيه أصحاب الإمام الصادق عليه السلام فبلغوا معه أربعة آلاف رجل[١]، وعندما نقوم برصد عدد الرواة الراوين عن الصادق، والموجودين الآن في مصادر روايات الشيعة، بل وحتى السنّة، يعلم أنهم لم يبلغوا الأربعة آلاف، وهذا معناه أنّ جميعهم ثقة، مما يصحّح عدداً هائلاً من الروايات بعد توثيق ما لا يقلّ عن ثلاثة آلاف رجل في مصادر الحديث.

يضاف إلى ذلك، أنّ الشيخ الطوسي قد وضع نصب عينيه كتاب ابن عقدة، عندما ألّف كتاب الرجال وجعل ما في كتاب ابن عقدة داخل كتاب الرجال، ثم أضاف أصحاب سائر الأئمة، وهذا يعني أنّ أصحاب الصادق البالغ عددهم الأربعة آلاف في رجال ابن عقدة موجودون في رجال الشيخ الطوسي؛ لهذا نحكم بوثاقة كلّ من اعتبره الشيخ الطوسي في رجاله من أصحاب الصادق، أو ذكره النجاشي ونقل لنا أنّ ابن عقدة ذكره في رجال الصادق عليه السلام.

المتابعات النقديّة لنظريّة توثيق رجال الإمام الصادق

لقد سُجّلت على هذه النظرية أو تُسجّل ملاحظات، أهمّها:

١.١. عدم التطابق الرقمي بين رجالَي: ابن عقدة والطوسي

الملاحظة الأولى: إنّنا إذا راجعنا كتاب الرجال للشيخ الطوسي لا نجد أنه يبلغ الأربعة آلاف رجل على مستوى أصحاب الإمام الصادق عليه السلام وإنما يبلغ ٣٢٢٥؛ فكيف يمكن أن

(١) لمزيد من الاطلاع على ترجمة ابن عقدة وتاريخه، راجع: دايرة المعارف بزرك اسلامي ٤: ٣١٨ ـ ٣٢٠، (ابن عقدة، بقلم أحمد باكتجي)؛ وعبد المهدي جلالي، ابن عقدة ومقام وي در حديث، مجلّة علوم حديث، العدد ٢ من عام ١٣٧٥هـ ش: ١٧٦ ـ ٢٠١.

يكون الأربعة آلاف الثقة الذين ذكرهم ابن عقدة معدودين في أصحاب الصادق في رجال الشيخ؟!(١). ولا يحتمل أنّ الشيخ اختار بعضهم أو وصلته نسخة من كتاب ابن عقدة غير كاملة؛ لأنّ ظاهر كلامه في مقدّمة الرجال أنّه سيذكر من ذكره ابن عقدة، وحيث لم يستثن دلّ على شمول كلامه لجميعهم وأنّهم وصلوا إليه.

وقد يجاب:

أوّلاً: إنّ ابن عقدة ذكر أسماء كلّ من أدرك الصادق، وإن كان معدوداً في أصحاب الباقر أو الكاظم، بينما ميّز الشيخ أصحاب كلّ إمام، فلابدّ أن يقلّ عدد أصحاب الصادق عند الشيخ عنه عند ابن عقدة؛ لأنّ بعض من أدرك الصادق ليس من أصحابه، بل من أصحاب الكاظم مثلاً، وهذا يذكره ابن عقدة في أصحاب الصادق ولا يذكره الطوسي فيهم(٢).

لكنّ هذا الكلام غير دقيق؛ وذلك:

أ ـ لو قيّدنا نظر الطوسي بالرواية والصحبة بمعنى المعاشرة دون مطلق الإدراك، لا يتمّ هذا الجواب؛ لأنّ كتاب ابن عقدة ـ كما يصفه لنا الطوسي نفسه في الفهرست ـ هو: «كتاب الرجال، وهو كتاب من روى عن جعفر بن محمد»(٣). والكلام عينه يذكره النجاشي في رجاله(٤)، فإذا كان كذلك صار من يذكرهم ابن عقدة ليس مطلق من أدرك، بل من روى، فإذا كان كذلك فكيف لا يضعه الطوسي في أصحاب الصادق، وهو ينصّ في مقدّمة رجاله(٥) أنّه سيذكر في كلّ معصوم الرجالَ الذين رووا عنه؟!

ب ـ يضاف إلى ذلك ما لعلّه يظهر من السبحاني، من أنّ ابن عقدة صنّف ـ كما نصّ

(١) راجع: الخوئي، معجم رجال الحديث ١: ٥٧؛ والسبحاني، كليات في علم الرجال: ٣٢٨.

(٢) الداوري، أصول علم الرجال: ٤٧٠.

(٣) الفهرست: ٧٤.

(٤) رجال النجاشي: ٩٤.

(٥) انظر: رجال الطوسي: ١٧.

عليه النجاشي والطوسي ـ كتباً عدّة في من روى عن زين العابدين، وفيمن روى عن الباقر، وفيمن روى عن الحسن والحسين، وفيمن روى عن الإمام علي، فإذا قام هو نفسه بفرز الرواة بعين الطريقة التي فعلها الطوسي، فما عذر الطوسي في أن لا يذكرهم مثله؟!(١).

ج ـ ويضاف أيضاً ما ذكره السيفي المازندراني، من أنّ الشيخ يصرّح بأنّ ابن عقدة لم يذكر في هذا الكتاب رجال باقي الأئمّة، وهذا معناه أنّ من عدّه الشيخ من أصحاب الكاظم والباقر والرضا لم يذكرهم ابن عقدة في كتابه؛ لفرض أنّهم من رجال باقي الأئمّة(٢).

ثانياً: إنّ ذلك لا يضرّ شيئاً؛ إذ غاية ما فيه أنّ الطوسي لم ينقل تمام الأربعة آلاف اسم التي ذكرها ابن عقدة في رجاله؛ فخالف ما وعدنا به في مقدّمة الرجال(٣)، وما أكثر ما حصل منه ذلك، أو أنّ الشيخ المفيد قد تسامح في العدد أو غير ذلك مما سيأتي، وأين هذا من إبطال أصل المقاربة الاستدلاليّة هنا؟

وعليه، فهذه الملاحظة الأولى في غير محلّها.

١ . ٢ . عدم معقوليّة توثيق كلّ أصحاب الصادق!

الملاحظة الثانية: ما ذكره السيد الخوئي، من أنه إذا كان المراد أنّ كلّ أصحاب الإمام الصادق هم أربعة آلاف وكلّهم ثقات، فهذا غير معقول؛ لأنّ زمان الإمام الصادق كان فيه أشخاص كثيرون لا يمكن توثيقهم، مثل المنصور الدوانيقي الذي عدّه الشيخ في رجاله، بل إنّ الشيخ نفسه قد ضعّف عدداً من هؤلاء مثل عمرو بن جُميع، وعبد الرحمن بن الهلقام، والحارث بن عمر البصري، وإبراهيم بن أبي حَبّة، وهذا معناه أنّ من المستحيل

(١) انظر: كليات في علم الرجال: ٣٢٨ ـ ٣٢٩.

(٢) السيفي المازندراني، مقياس الرواة: ١٩٤.

(٣) رجال الطوسي: ١٧.

عادةً أن يكونوا ثقاتاً بأجمعهم[١].

وقد يجاب عن هذا الكلام:

أوّلاً: ما ذكره الشيخ الداوري، من أنّ ظاهر كلام الشيخ المفيد وغيره، ليس توثيق كلّ أصحاب الإمام الصادق، وإنما توثيق أربعة آلاف رجل منهم، فلا داعي لطرح هذه الفرضيّة التفسيريّة في كلام السيد الخوئي[٢].

لكن ما يهوّن الخطب على السيد الخوئي أنّه طرح احتمالين في تفسير الكلام الصادر عن المفيد وأمثاله، ولم يدّع أنّ هذا هو التفسير المتعيّن، وهذه عادتهم في التفنيد حيث يطرحون كلّ الاحتمالات المتصوّرة ولو كان بعضها ضعيفاً، فالإشكال والجواب صحيحان.

نعم، إشكال الشيخ الداوري يرد على الهادوي الطهراني، حيث ذهب في تحرير المقال إلى أنّ المراد توثيق المفيد نفسه لكلّ أصحاب الإمام الصادق[٣].

بل إنّ هذا الافتراض التفسيري يقبل الطرح بوصفه احتمالاً تفسيريّاً، من جهة إمكان أن تكون (من) في قوله: (من الثقات) بيانيّةً وليست تبعيضيّة، فيكون كلام الشيخ المفيد كالتالي: إنّ أصحاب الحديث قد جمعوا أسماء الرواة عن الصادق والذين هم ثقات، على اختلافهم في الآراء أو المقالات، فكانوا أربعة آلاف رجل.. واحتمالُ البيانية واردٌ، ولو لم يكن ظاهراً أو كان خلاف الظاهر، فأصل طرح هذا الافتراض التفسيري معقول.

ثانياً: إذا أخذنا بهذا التفسير حتى بالطريقة التي فهمها الهادوي الطهراني، فإنّ تضعيف الطوسي لبعض الرواة، لا يضرّ؛ إذ أقصاها التعارض بينه وبين توثيق المفيد، وهذا ليس بضائر، ومثله ليس بعزيز. وكأنّ السيد الخوئي تصوّر أنّ الطوسي هو صاحب التوثيق!

وإنّما يضرّ لو قلنا بأنّ قراءة تاريخ عصر الإمام الصادق وكلّ ما يتصل بأصحابه والرواة عنه يُشرف بالإنسان على القطع واليقين بوجود كذّابين ووضّاعين بينهم يُعلمون

---

(١) معجم رجال الحديث ١: ٥٦؛ وانظر: مقياس الرواة: ١٩٥.

(٢) الداوري، أصول علم الرجال: ٤٧٢.

(٣) تحرير المقال: ٩٩.

بالإجمال، فكيف يُعقل خفاء كلّ هذا عن المفيد؟! يبدو الأمر غريباً جدّاً بمنطق طبيعة الأشياء.

وعليه، فهذه الملاحظة الثانية غير واردة، إلا في جزء منها على تفسير خاصّ غير صحيح لكلام المفيد.

٣.١. صعوبة التأكّد من استهداف رجال ابن عقدة خاصّة

الملاحظة الثالثة: ما ذكره السيد الخوئي أيضاً، من أنّه لو كان المراد هو توثيق أربعة آلاف من أصحاب الصادق، لا كلّ أصحابه، فهذا كلام معقول في نفسه، لكنه يعاني من أنّه ليس كلّ أصحاب الصادق المذكورين في الكتب هم ممّن ذكرهم ابن عقدة، فقد استَدْرَكَ على ابن عقدة وكَتَب غيرُه مثل أحمد بن نوح ما هو أزيد من الرقم الذي ذكره ابن عقدة[1].

وكأنّ السيد الخوئي يريد أن يقول ـ إذا أردنا إعادة صياغة إشكاله ـ: كيف نعرف أنّ الأربعة آلاف هم الواردون في كتاب ابن عقدة خاصّة، وليس بعضهم وارداً في كتب أخرى دون كتاب ابن عقدة. أو فقل: إنّنا لا نعلم أنّ الذين وثقهم الشيخ المفيد هم من ذكرهم ابن عقدة أو آخرون يتداخلون مع من ذكرهم ابن عقدة، وذلك أنّ الشيخ المفيد لم يذكر في نصّه المتقدّم أيّ إشارة إلى ابن عقدة، فكيف نعرف أنّ من قصدهم المفيد هم من تعرّض لأسمائهم ابن عقدة؟!

وقد أجيب بأنّ المقصودين بالتوثيق في كلمات المفيد هم المذكورون في كتاب ابن عقدة الزيدي لا مطلقاً، كما ومن يذكرهم النجاشي ناسباً إيّاهم إلى ابن عقدة، فلنفرض أنّ آخرين عدّدوا أسماءً تزيد عما ذكره ابن عقدة، لكن المهم هو ما ذكره هذا الرجل، فهذا هو المنظور بالتوثيق.

ويؤيّده أنّ العلامة الحلّي لما تعرّض لترجمة ابن عقدة ذكر أنّ له كتاباً في أسماء الرواة عن

---

(١) معجم رجال الحديث ١: ٥٦ ـ ٥٧؛ وانظر: مقياس الرواة: ١٩٥.

الصادق، وأنّهم أربعة آلاف، وأنّه أخرج لكلّ رجل في هذا الكتاب الحديث الذي رواه[١]، يُضاف إلى ذلك أنّ الشيخ الطوسي نصّ ـ كما تقدّم ـ على أنّه سوف يذكر كلّ من ذكره ابن عقدة، فهذا يؤكّد التطابق الذي نريده[٢]. كما يؤيّده نصّ ابن شهر آشوب الذي بعد أن ذكر التوثيق عينه قال: «(بيان ذلك) أنّ ابن عقدة مصنّف كتاب الرجال لأبي عبد الله عليه السلام عدّدهم فيه»[٣]، فإنّ قوله: عدّدهم فيه، معناه أنّ الأربعة آلاف من الثقات هم المذكورون في رجال ابن عقدة.

وعليه، فاجتماع قرينة كلام الحلّي في رقم الأربعة آلاف في كتاب ابن عقدة، مع كلام ابن شهر آشوب، يقوّي احتمال تطابق مراد المفيد مع ما في كتاب ابن عقدة، مع نقل ابن طاوس في كتاب (حلّ الإشكال) عنه. وقد كان الحلي ـ الذي ذكر في رجاله طرقه المتعدّدة الصحيحة إلى الطوسي وإجازاته[٤] ـ قد اعتمد على النقل عن ابن عقدة في ترجمته لعدد من الرواة مثل: إسماعيل بن عبد الرحمن الجعفي الكوفي، وجميل بن عبد الله بن نافع الخثعمي الخيّاط الكوفي، وجابر بن عبد الله، وجابر بن يزيد، وجابر المكفوف الكوفي، والحسن بن سليمان التمار، والحسن بن صدقة المدائني، والحسين بن أرسن الأودي، وحمّاد بن شعيب وغيرهم[٥].

وكان أيضاً قد اعتمد على النقل عنه ابن داود الحلّي (٧٠٧هـ) ورمز إليه بـ (قد)، ومن الموارد التي رجع إليه فيها، ما جاء في ترجمته لكلّ من: إبراهيم بن نصر القعقاع الجعفي، وتليد بن سليمان أبي إدريس المحاربي، وجميل بن عبد الله بن نافع الخيّاط الكوفي، والحارث بن غُضين، والحسن بن محمد، أبي علي القطّان الكوفي، وذريح بن محمد بن يزيد، أبي الوليد

(١) خلاصة الأقوال: ٣٢٢.

(٢) انظر: أصول علم الرجال: ٤٧٢.

(٣) مناقب آل أبي طالب ٣: ٣٧٢.

(٤) انظر: خلاصة الأقوال: ٤٤٤ ـ ٤٤٥.

(٥) راجع: المصدر نفسه: ٥٤، ٩٣، ٩٤، ٩٥، ١٠٨، ١٠٩، ١١٦، ١٢٣، ١٢٦.

المحاربي، وزياد بن محمد، أبي غياث، ومحمد بن أبي سلمة بن عبد الأسد بن هلال، ومحمد بن عبدالرحمن السهمي البصري، والحصين بن مخارق بن جنادة السلولي، وغيرهم[١].

ويتعزّز هذا كلّه بأنّ ابن نوح معاصر في الزمان للشيخ المفيد؛ لأنّه في طبقة مشايخ النجاشي، وغالباً ما يكون نظر الكبار من العلماء في الاعتماد إلى الأجيال السابقة عليهم، وليس إلا ابن عقدة الذي اشتهر كتابه.

لكن شكّك بعض العلماء ـ مثل الشيخ آصف محسني ـ في وصول نسخة من كتاب ابن عقدة بطريق معتبر إلى العلامة الحلّي، لو سلّمنا بأنّ ظاهر عبارته في خلاصة الأقوال تفيد أنّ كتاب ابن عقدة كان بيده حتى يكون قد قدّم لنا شهادة مباشرة عن محتوياته، فلا يُحرز صحّة كلامه ومستنده، وهو من المتأخّرين، حتى نعرف مدى الصواب فيما قال[٢].

ويمكن فرض الإشكال عينه في ابن شهر آشوب وابن طاوس وابن داود، فقد تكون النسخة التي وصلتهم غير سليمة، وربما أضيف فيها ما أضافه السيرافي على ما سيأتي. وطرق الحلي الى الطوسي لا يحرز كونها حقيقيّة وإنّما هي إجازات على طريقة المتأخّرين لا غير. وأما أنّ الشيخ الطوسي تعهّد بذكر من ذكره ابن عقدة، فهذه قضيّة بين الطوسي وابن عقدة، فلا ربط للمفيد بها، وإنما محلّ كلامنا هو شهادة الشيخ المفيد.

بل غاية ما يفيد حشد هذه المعطيات أنّ ذلك كلّه يقوّي الظنّ بأنّ رقم الأربعة آلاف قد عُرف به خصوص كتاب ابن عُقدة، ولا يورث الاطمئنان؛ وسبب ذلك أنّ الشيخ الطوسي الذي وصله كتاب ابن عقدة يتعهّد في مطلع الرجال بنقل ما ذكره ابن عقدة وزيادة، فعندما لا يذكر أكثر من ٣٢٢٥ اسماً فهذا يقوّي احتمال كون ما في كتاب ابن عقدة هو هذا الرقم أو أقلّ بقليل، واحتمال مخالفة الطوسي لتعهّده أو نحو ذلك وارد، لكنّ واقع كتاب الرجال يظلّ يعيق الوثوق بنقل ابن شهر آشوب والحلّيين بعد عدم معرفة طريق

---

(١) رجال ابن داود: ٣٤، ٥٩، ٦٧، ٦٨، ٧٨، ٩٢، ٩٩، ١٥٩، ١٧٧، ٢٤١.

(٢) بحوث في علم الرجال: ٦٩ ـ ٧١.

حصولهم على نسخة كتاب ابن عقدة. ومن ثمّ فالجزم بأنّ الأربعة آلاف الثقات الذين ذكرهم المفيد هم خصوص من ذكرهم ابن عقدة والذين نقل الطوسي أسماءهم دون زيادة في رجاله صعبٌ، خاصّة لو أضفنا قرينة احتماليّة تنطلق من ظاهر عبارة المفيد وأغلب البقية هنا، حيث قالوا بأنّ **أصحاب الحديث قد جمعوا** أسماء الرواة عن الصادق، وهذا يقوّي احتمال أنّ النظر كان لمجموعة أعمال المحدّثين، لا لعمل شخص واحد هو ابن عقدة، وإلا لاستخدم تعبيراً آخر.

وعليه، فما أورده السيد الخوئي في هذه الملاحظة الثالثة في محلّه.

١.٤. معضلة تعيين ما ذكره ابن عقدة

الملاحظة الرابعة: لنفرض أنّ الشيخ المفيد قد وثّق كلّ من ذكره ابن عقدة في كتابه، لكنّ الشيخ الطوسي نصّ على أنّه سوف يذكر كلّ من ذكره ابن عقدة ويزيد عليه من لم يذكره، وهذا معناه أنّ ما هو موجود في رجال الشيخ ليس خصوص من ذكره ابن عقدة بل يزيد، فكيف نتمكّن حينئذٍ من تعيين من ذكره ابن عقدة؟

والجواب: إنّ الشيخ في نصّه في مقدّمة الرجال قال: «ولم أجد لأصحابنا كتاباً جامعاً في هذا المعنى إلا مختصرات قد ذكر كلّ إنسان طرفاً منها، إلا ما ذكره ابن عقدة من رجال الصادقعليه السلام، فإنه قد بلغ الغاية في ذلك، ولم يذكر رجال باقي الأئمةعليهم السلام، فأنا أذكر ما ذكره، وأورد من بعد ذلك ما لم يورده..»[1].

فهذا النص يشير إلى أنّ ما لم يورده هو رجال باقي الأئمّة؛ لتصريحه بأنّ ابن عقدة بلغ الغاية في أصحاب الصادق؛ فهذه الملاحظة لا وجه لها.

نعم، ذكر الشيخ الطوسي في الفهرست عكس ما ذكره هنا في الرجال، ويبدو أنّه عندما ألّف الرجال ـ أو عندما كتب هذه الجملة ـ لم يكن مطّلعاً على هاتين الحقيقتين:

---

(١) رجال الطوسي: ١٧.

الحقيقة الأولى: ما ذكره في ترجمة ابن نوح أبي العباس السيرافي، حيث قال: «له تصانيف، منها: كتاب الرجال الذين رووا عن أبي عبد الله عليه السلام، وزاد على ما ذكره ابن عقدة كثيراً، وله كتب في الفقه..»[١].

فهذا النصّ يكشف أنّ السيرافي قد استوعب عدداً أكبر من العدد الذي جاء في رجال ابن عقدة، مع أنّ الطوسي في الرجال اعتبر أنّ ما قدّمه ابن عقدة قد بلغ فيه الغاية. نعم، كلام الطوسي بعد ذلك يوحي بأنّ كتب السيرافي لم تصله، لكنّ هذا لا يضرّ، بمعنى أنّه لا يصحّح للطوسي أن يقول جملته تلك في مقدّمة رجاله.

الحقيقة الثانية: ما ذكره في ترجمة ابن عقدة نفسه في الفهرست، حيث ذكر أنّ له كتباً في الراوين عن الأئمة: علي والحسن والحسين وزين العابدين والباقر، إضافة إلى الصادق[٢]، مع أنّه في مقدّمة الرجال ينفي أن تكون له كتب في غير الرواة عن الإمام الصادق. والأغرب أنّه في الرجال في ترجمته له يذكر أنّ له كتباً وتصانيف كثيرة ذكرناها في الفهرست[٣]، ولعلّ هذا كلّه يساعد على فرض تضارع تأليف الطوسي للكتابين ـ الرجال والفهرست ـ زماناً؛ لذكره أيضاً لهما فيهما.

لكنّ هذا كلّه لا ينفع هنا بناءً على احتمال أنّ الطوسي ألّف أو شرع في تأليف كتاب الرجال قبل الفهرست، حيث ذكر الرجال من كتبه في الفهرست[٤]، واستمرّ التأليف فترة زمنيّة، بحيث تطوّرت معلوماته حول مصنّفات ابن عقدة، فإذا صحّ أنّ كتاب الرجال مسودة أمكن فهم مثل هذه التهافتات.

لكنّ وجود عدد أكبر من رواة الصادق في كلام السيرافي، يؤكّد لنا أنّ عدد الرواة عن الصادق كان كبيراً، ويبدو لي أنّ الطوسي كان دقيقاً في الذي نقله عن ابن عقدة؛ لأنه لم

---

(١) الطوسي، الفهرست: ٨٤.

(٢) المصدر نفسه: ٧٤.

(٣) رجال الطوسي: ٤٠٩.

(٤) الفهرست: ٢٤١.

يذكر ـ ولا دليل يُثبت ـ أنّ عدد الذين استقرأهم ابن عقدة بلغ الأربعة آلاف؛ فمقتضى شهادة الطوسي في مقدّمة الرجال أنه ذكرهم بأجمعهم فكانوا أزيد من ثلاثة آلاف بقليل، لكنّ السيرافي زاد عن هذا العدد، ولعلّه بلغ بهم الأربعة آلاف أو يزيد؛ وربما تكون النُسخة التي وصلت لابن شهر آشوب ثم لابن داود وابن طاوس والعلامة الحلي في القرن السابع الهجري قد وصلت غير نقيّة، بل مطعّمة بما أضافه السيرافي أو غيره على جهود ابن عقدة.

فالأقرب أنّه لا دليل على اختصاص نظر المفيد بابن عقدة، فإمّا نظره إلى ضمّ ما كتب القوم وحسابه لها ثم التوثيق، أو إلى وجود كتاب آخر لغير ابن عقدة فيه أربعة آلاف شخص، ربما يكون كتاب السيرافي المعاصر له، ومعه يبطل الاستدلال هنا؛ لأنه يقوم على مطابقة نصّ المفيد مع ابن عقدة، ثم مطابقة ابن عقدة مع الطوسي، وقد تبيّن بطلان المطابقة الأولى.

١.٥. وقفة مع قيمة هذا التوثيق من الشيخ المفيد

الملاحظة الخامسة: ما ذكره الشيخ آصف محسني، من أنّه لا يمكننا في العادة أن نحرز وثاقة هذا العدد الهائل من الرواة عن حسّ، فكيف استطاع المفيد الوصول إلى هذه النتيجة؟! وهل يتعقّل وثاقة كلّ هذا العدد؟! بل إنّ كلامه في الرجال ليس عن دقّة وتحقيق، بل عن حُسن ظنّ مفرط، ولهذا نتوقّف في جميع توثيقاته العامّة أو شبه العامّة[1].

وهذه الملاحظة صحيحة، كما ألمحنا لها في الفصل الأوّل من فصول هذا الكتاب، وسيأتي الكلام عنها أيضاً في الفصل الرابع منه، فإنّ الشيخ المفيد لا يعهد عنه التبحّر في علم الرجال والتتبّع فيه، فكيف استطاع أن يدرس كلّ هذا العدد الهائل من كلّ رواة الصادق، ثم يقوم بفرز أربعة آلاف ثقة، ولا يبدو من عمله هذا الجبار عينٌ ولا أثر، مع أنّ الطوسي والنجاشي والكشي، وهم أساطين هذا الفنّ عند الإماميّة ـ لم يتمكّنوا من فعل

(١) انظر: بحوث في علم الرجال: ٣٢، ٢٢٥.

هذا على مستوى أصحاب الصادق، بل حتى أقلّ من ذلك؟!

نعم، من الممكن أن يكون ابن عقدة ـ أو السيرافي أو غيرهما ـ قد ذكر أربعة آلاف اسم، وقام هو نفسه بالتوثيق لهم جميعاً، فتعبّد المفيد بكلامه، وذكر ما ذكره، أو اعتمد المفيد على بعض التوثيقات العامّة التي كانت موجودة في عصره، لكنّ هذه الاحتمالات في غاية الضآلة؛ لعدم وجود عين ولا أثر لفكرة التوثيقات العامة في زمانهم، كما بتنا نعرفها اليوم، ولو كان لها وجود لظهرت في الأجيال السابقة لا بعد مجيء الحركة الإخباريّة في القرن العاشر الهجري، فهذه كلّها محض احتمالات لا تستند إلى فرص احتماليّة حقيقيّة. بل لو كان هناك توثيق بهذه السعة من متخصّصي علم الرجال لترك أثراً على حجم التوثيقات في الكتب الرجاليّة المتقدّمة عموماً، ، ولو وُجد توثيق بهذا العرض العريض أو ما هو قريب منه، وكان مألوفاً في الأوساط الرجاليّة، لظهر وبان، فهو ضروري للغاية ومهمٌّ حتى النهاية.

٦.١ . مديات قيمة هذه الإفادة الحدسيّة من المفيد

الملاحظة السادسة[1]: ما نضيفه إشكالاً وفقاً لنظريّتنا في اعتبار علم الرجال وقيمته، وذلك أنّه بعد عدم وجود دليل على الحسيّة هنا، من الصعب تحصيل الوثوق والاطمئنان من جهد حدسي لشخص واحد مثل المفيد غير المعروف بتبحّره في علم الرجال، لعدد يبلغ الأربعة آلاف رجل، فأخذ نصّ واحد من هذا النوع، فضلاً عن جملة من الإشكالات السابقة؛ لتوثيق هذا العدد الهائل، يصعب فيه تحصيل الوثوق بوثاقتهم عبر ذلك، وفقاً لمعايير نظريّتنا المتقدّمة؛ لأنّ احتمالات الخطأ الاجتهادي عند المفيد تظلّ كبيرة جداً مع حجم الرقم، ومع ملاحظة شخصيّته واهتماماته وخبرويّته الرجاليّة، ومع مقارنة كلامه بسائر كلماتهم التي كانت بخيلة جداً في التوثيق مقارنةً به.

---

(١) الملاحظة السابقة لاحظنا فيها فرضيّة الحسيّة، أمّا هنا فنلاحظ فرضيّة الحدسيّة، أو الأعم من الحسية والحدسيّة، فانتبه.

ولعلّه من هاتين الملاحظتين الأخيرتين، شكّك بعضهم في قيمة توثيقات الشيخ المفيد في كتاب الإرشاد، منهم صاحب استقصاء الاعتبار، حيث قال: «.. وحسين بن المختار واقفيٌ في كتاب الشيخ. وفي إرشاد المفيد ما يفيد توثيقه، لكنّ الاعتماد عليه مشكل، كما يعلم من مراجعة الكتاب في التوثيق الموجود فيه لجماعة اختصّ بهم من دون كتب الرجال، بل وقع التصريح بضعفهم من غيره على وجه يقرب من الاتفاق، ولعلّ مراده بالتوثيق معنى آخر، ومعه لا يتم المطلوب في هذا الفنّ (على أنّ إثبات الكتاب للمفيد مشكل أيضاً كما ذكره الوالد قدس سره)، وقد أشرنا إلى ذلك فيما سبق من هذا الكتاب»[١].

وقال الوحيد البهبهاني: «(ومنها) توثيقات إرشاد المفيد رحمه الله، وعندي أنّ استفادة العدالة منها لا تخلو من تأمّل، كما لا يخفى على المتأمّل في الإرشاد في مقامات التوثيق. نعم يستفاد منها القوّة والاعتماد»[٢].

وقال السيد بحر العلوم: «وأما توثيق المفيد رحمه الله، فمع ما فيه من الكلام، لا ينهض لمقاومة ما ذكر من أسباب الجرح، فإنّها أقوى وأكثر وأشهر بين الطائفة، والجرح مقدّم على التعديل، مع التعادل، فكيف به مع ظهور الترجيح وتقدّم الجارح وتأخّره؟»[٣].

وقال الخاقاني: «ربما يكون وجه الإباء منافاة توثيق المفيد رحمه الله في الإرشاد لتضعيفه في رسالته في الردّ على الصدوق رحمه الله في أنّ رمضان لا ينقص، مستدلاً بحديث حذيفة بن منصور عن مولانا أبي عبد الله عليه السلام قال: شهر رمضان لا ينقص أبداً، فإنّه قال في ردّه: وهذا حديث شاذ نادر غير معتمد عليه في طريقه محمد بن سنان، وهو مطعون فيه، لا تختلف العصابة في تهمته وضعفه، وما كان هذا سبيله لم يعمل عليه في الدين.

---

(١) استقصاء الاعتبار ٣: ٤٥٠.

(٢) الفوائد الرجاليّة: ٥٢؛ وتعليقة على منهج المقال: ٢٩. وإن كان لا يُفهم من هذه العبارة تضعيفه لأصل التوثيق والاعتماد، فتأمّل جيداً.

(٣) بحر العلوم، الفوائد الرجاليّة ٢: ٣٥٦.

انتهى. وحينئذ فلعلّ ذلك يقضي بعدم الوثوق بتلك التوثيقات؛ لكشفها عن عدم التثبّت، وعدم التروّي على الوجه الأكمل، فعلى هذا لا خصوصيّة لتوثيقات (الإرشاد)، بل المدار على التثبّت وعدمه، ووجه العلاج إمكان عدول المفيد رحمه الله عما في الرسالة أو إرادة الإلزام على الصدوق رحمه الله بما لعلّه يعتقده من ضعف محمد بن سنان، والله أعلم. (قوله أعلى الله مقامه): وفي العلة نظر فتأمل. أمّا وجه النظر فلأنّ اختصاص المفيد رحمه الله بتوثيق جماعة دون كتب الرجال، كاختصاص بعض كتب الرجال به دون سائرها، فكما أنّ اختصاص الشيخ مثلاً بتوثيق رجل لا يضرّ به عدم توثيق الباقين ضرورة عدم اعتبار الاتفاق في التوثيق، فكذلك توثيق المفيد. وأمّا وقوع التصريح بضعفهم من غيره على وجه يقرب الاتفاق، فحاله كحال تصريح غير الشيخ مثلاً بضعف رجل مع توثيق الشيخ، فكما أنّ تقديمه عليه من باب تقديم الجرح على التعديل، أو من باب الترجيح، فكذلك تقديمه على قول المفيد. وأما وجه الأمر بالتأمّل، فهو دفع ما قد يقال من أنّ صدور ذلك من المفيد مراراً يوجب قوّة احتمال إرادته من التوثيق أمراً آخر، كما قد يقال، بل قيل في إجماعات الغنية والخلاف والسرائر بأنّ مخالفة جماعة أو الإجماع لا يوجب الوهن في دلالة كلام المخالف، وإلا لم يُحكم بمخالفة أحد للإجماع أو للشهرة، والتالي باطل بالبديهة»[1].

وقد تبع هؤلاء بعضُ المعاصرين الذين اعتبروا أنّ توثيقات المفيد مبنيّة غالباً على حسن ظنّه المفرط بالأصحاب، لاسيا بهذا التوثيق العريض[2]. كما مال آخرون إلى فرضيّة الحدسية هنا، وأنّ ذكر هذا الرقم كان بنوع التسامح، في إشارة إلى عدد كبير من الرواة، وأنّها نتيجة غالبيّة[3].

فأنت ترى كيف يتأوّلون مراد المفيد (لعلّه أراد معنى خاصّاً للتوثيق أو إرادة الغالبيّة

---

(١) رجال الخاقاني: ٣٥٤ ـ ٣٥٥.

(٢) السيفي، مقياس الرواة: ١٩٤ ـ ١٩٥.

(٣) بحوث في مباني علم الرجال: ١٢٥ ـ ١٢٦.

أو..) مع أنّ منطق الأشياء يفترض أن يدفعنا للتشكيك في دقّته وخبرويّته في هذا المجال، وسياق كلماته واضح في إطار التعريف بأئمّته وسيرة حياتهم ومناقبهم تارةً أو بالجدل مع الآخرين أخرى. واحتمال التسامح في هذين السياقين كبير، بخلاف سياق البحث الرجالي التحقيقي الذي لا يُعلم أنّ المفيد خبير فيه أساساً.

والنتيجة هي أنّ هذا التوثيق لا نعمل به؛ للعناصر التالية:

أوّلاً: إنّ مقارنة حجم التوثيق مع عدم معروفيّة المفيد بالخبرويّة الرجاليّة، مع بعض التهافتات الفاضحة في بعض توثيقاته وتضعيفاته كما أشرنا سابقاً، يضعف من القوّة الاحتماليّة في الاعتماد على هذا التوثيق، لاسيما وأنّنا نرى ـ كما تقدّم ـ أنّ تحصيل الاطمئنان بالوثاقة من شهادة عالم رجالي واحد قليل عادةً، فكيف بهذه الحال؟!

ثانياً: إنّ احتمال وجود هذا التوثيق العام قبل المفيد وأخذه له، بعيدٌ جدّاً أيضاً دون أن ننفيه بالمطلق، إذ لو كان معتمداً أو رائجاً أو مثاراً لترك أثره على المعطيات الرجاليّة بوضوح.

ثالثاً: لا يُحرز ـ بشكل تطمئنّ إليه النفس ـ تطابق نظر المفيد مع رجال ابن عقدة تماماً.

فالصحيح عدم صحّة هذا التوثيق العام؛ لجُملة من الإشكاليّات المتقدّمة، فلا يرقى إلى مستوى القرينة التوثيقيّة.

٢ ـ المشايخ الثقات

يُقصد هنا التعرّض لمجموعة من الرواة والشخصيّات التي يُطرح في علم الرجال حولها أنّها لا تروي إلا عن ثقة؛ إمّا لتعهّدها بذلك أو لشهادة رجاليّ شهادةً عامّة بوثاقة شيوخها، وانطلاقاً من ذلك يتمّ توثيق شيوخ هؤلاء الرواة أو الشخصيّات كلّهم إلا ما خرج بالدليل، وهذا العنوان يختلف عن عنوان الثقات الذين شهدوا بوثاقة رواة كتبهم مثلاً ككامل الزيارة ونحوه، فهذا مبحث آخر، وهو أعمّ ممّا هو هنا، سيأتي التعرّض له بحول الله تعالى.

وهذه الفكرة موجودة عند الشيعة والسنّة، وقد رأينا بعض تطبيقاتها عند أهل السنّة، حيث نُسب ذلك لبعض الشخصيّات بطريقة كثيراً ما لم تكن مؤكّدة، مثل قول الخطيب البغدادي: «إذا قال العالم: كلّ من أروى لكم عنه وأسمّيه فهو عدل رضا مقبول الحديث، كان هذا القول تعديلاً منه لكلّ من روى عنه وسمّاه، وقد كان ممن سلك هذه الطريقة عبد الرحمن بن مهدي. أخبرنا بشرى بن عبد الله الرومي، قال: انا أحمد بن جعفر بن حمدان، قال: ثنا محمد بن جعفر الراشدي، قال: ثنا أبو بكر الأثرم، قال: سمعت أبا عبد الله ـ يعني أحمد بن حنبل ـ يقول: إذا روى عبد الرحمن عن رجلٍ فروايته حجّة، قال أبو عبد الله: كان عبد الرحمن أولاً يتسهل في الرواية عن غير واحد، ثم تشدّد بعد كان يروي عن جابر، يعنى الجعفي، ثم تركه»[1]. ونُسب ذلك لشعبة، وأبي زرعة الرازي، والقطان، ومالك بن أنس، وغيرهم[2].

وعلى أيّة حال، فسوف نستعرض البحث في المشايخ الثقات بالترتيب على الشكل الآتي:

١.٢. مشايخ النجاشي

نُسب القول بتوثيق مشايخ الشيخ أبي العباس النجاشي إلى الشيخ البهائي[3]، وقد تبنّى هذه النظريّة السيد بحر العلوم والسيد أبو القاسم الخوئي وغيرهما[1]، فيما رفضها آخرون[2].

---

(١) الكفاية إلى علم الرواية: ١١٥.

(٢) انظر ـ على سبيل المثال ـ: العظيم آبادي، عون المعبود ١: ٢٢٩؛ وابن أبي عاصم، كتاب السنّة: ٢١١، ٣٨٧؛ وابن عبد البرّ، الاستذكار ٦: ٢٦٣، و٨: ٥٢٩؛ والتمهيد ١٣: ١٨٨؛ وابن عدي، الكامل ٥: ١١٧، و٦: ١٢٦، و٧: ٢٩٨؛ والمزي، تهذيب الكمال ٢٦: ٤٠٩؛ والذهبي، الكاشف ١: ٢٤؛ وتذكرة الحفاظ ١: ١٢٨؛ وابن حجر، لسان الميزان ١: ١٥..

(٣) انظر: المامقاني، تنقيح المقال ١: ٥٨.

وقد ذكروا أنّ قيمة هذه النظريّة تكمن ـ بشكل أقوى ـ في أنّنا نواجه مشكلةً على صعيد مشايخ الشيخ الطوسي، فقد ورد في طرق الشيخ الطوسي في الفهرست والمشيخة المذكورة في التهذيب والاستبصار العديد من الشخصيّات التي لم نعثر لها على توثيق، وإذا لم توثّق هذه الشخصيات فتكون الكثير من الروايات ضعيفة السند؛ لأنّ طرق الفهرست والمشيخة ليست طرقاً لرواية أو روايتين، بل هي طرقٌ لرواة وكُتب، فإذا صحّ الطريق سيُسهم ذلك في تصحيح جملة روايات هذا الراوي أو ذاك، وإذا ضعُف سيضعف عدد من الروايات دفعةً واحدة، والقضيّة لها تأثير أيضاً في باب تعويض الأسانيد، كما سوف يأتي.

وهنا، إذا عرفنا أنّ الشيخ النجاشي والطوسي كانا زميلي دراسة، نُدرك أن الكثير من مشايخ النجاشي هم مشايخ للطوسي أيضاً، فإذا ثبتت وثاقة مشايخ النجاشي ـ بوصفه عنواناً عاماً ـ فسوف تثبت وثاقة هؤلاء بوصفهم مشايخ للطوسي، وقد وردت أسماؤهم في المشيخة والفهرست، فيتمّ تصحيح الأسانيد.

وقد اُحصيت أسماء مشايخ النجاشي فبلغت ستين اسماً، إلا أنّ بينها تكرارات، بل في بعضها لا يحرز أنّه شيخ له؛ لاحتمال التعبير بصيغة الإرسال فيها جداً، حيث لم تصدّر بمثل: أخبرنا أو حدّثنا ونحو ذلك، وقد كان المحدّث النوري قد أحصاها بلا تكرار

---

(١) انظر: رجال السيد بحر العلوم ٤: ١٤٥ ـ ١٤٦؛ ومعجم رجال الحديث ١: ٥٠ ـ ٥١؛ والداوري، أصول علم الرجال: ٤٥٦؛ والسبحاني، كليات في علم الرجال: ٢٨٥؛ والإيرواني، دروس تمهيديّة في القواعد الرجاليّة: ١٧٨ ـ ١٨٠، ودروس تمهيديّة في الفقه الاستدلالي ١: ١٩٨؛ وعباس مدرسي يزدي، نموذج في الفقه الجعفري: ٤٩٣؛ والتبريزي، أسس الحدود والتعزيرات: ٢٠١، والتهذيب في مناسك الحجّ والعمرة ١: ٢٤٧؛ ومحمد سند، سند العروة الوثقى ١: ٢٩٦، و ٥: ١٤٤، وهيويات فقهية: ٨٨.

(٢) انظر: آصف محسني، بحوث في علم الرجال: ٦٥ ـ ٦٨؛ وكاظم الحائري، القضاء في الفقه الإسلامي: ٥١ ـ ٥٢، ٦٠، ٦٣، ٣٩٥، ٥٥٤؛ والقمي، مباني منهاج الصالحين ٦: ١٨٣؛ والسيستاني، قبسات من علم الرجال ٢: ٨٩ ـ ٩٠؛ والسيفي المازندراني، مقياس الرواة: ١٥٩.

فبلغت عنده حوالي ٣٢ اسماً[1].

مستند نظريّة توثيق مشايخ النجاشي

تقوم هذه النظريّة على مجموعة نصوص للشيخ النجاشي نفسه، تدلّ على أنّ مشايخه كلّهم ثقات إلا ما خرج بالدليل، وهذه النصوص هي:

النصّ الأوّل: قال النجاشي: «.. رأيت هذا الشيخ [يقصد أحمد بن محمّد بن عبيد الله بن الحسن بن عياش بن أيّوب الجوهري] وكان صديقاً لي ولوالدي، وسمعت منه شيئاً كثيراً، ورأيت شيوخنا يضعّفونه، فلم أروِ عنه وتجنّبته..»[2].

النصّ الثاني: ما ذكره في ترجمة محمد بن عبد الله بن محمد بن عبيد الله بن البهلول: «وكان في أوّل أمره ثبتاً ثم خلط، ورأيت جُلّ أصحابنا يغمزونه ويضعّفونه.. رأيت هذا الشيخ وسمعت منه كثيراً، ثم توقّفت عن الرواية عنه إلا بواسطة بيني وبينه..»[3].

النصّ الثالث: ما ذكره في ترجمة جعفر بن محمد بن مالك، حيث قال: «كان ضعيفاً في الحديث. قال أحمد بن الحسين: كان يضع الحديث وضعاً ويروي عن المجاهيل، وسمعت من قال: كان أيضاً فاسد المذهب والرواية، ولا أدري كيف روى عنه شيخنا النبيل الثقة أبو علي بن همام وشيخنا الجليل الثقة أبو غالب الزراري؟!..»[4].

النصّ الرابع: ما ذكره في ترجمة محمد بن أحمد بن الجنيد، حيث قال: «وسمعت شيوخنا الثقات يقولون عنه: إنّه كان يقول بالقياس، وأخبرونا جميعاً بالإجازة لهم بجميع كتبه

(١) انظر: الداوري، أصول علم الرجال: ٤٥٧ ـ ٤٦٠؛ والمامقاني، تنقيح المقال ٢: ٩٠؛ والنوري، خاتمة المستدرك ٣: ١٥٣ ـ ١٥٧؛ والسبحاني، كليات في علم الرجال: ٢٨٥ ـ ٢٨٨.

(٢) رجال النجاشي: ٨٦.

(٣) المصدر نفسه: ٣٩٦.

(٤) المصدر نفسه: ١٢٢.

ومصنّفاته»[١].

النصّ الخامس: ما ذكره في ترجمة إسحاق بن الحسن بن بكران أبو الحسين العقرائي التمّار، حيث قال: «كثير السماع، ضعيف في مذهبه، رأيته بالكوفة وهو مجاور، وكان يروي كتاب الكليني عنه، وكان في هذا الوقت علواً، فلم أسمع منه شيئاً..»[٢].

النصّ السادس: ما ذكره في ترجمة عبيد الله بن أبي زيد أحمد بن يعقوب بن نصر الأنباري بعد أن وثّقه، حيث قال: «وكان أصحابنا البغداديون يرمونه بالارتفاع. له كتاب أضيف إليه يسمّى كتاب الصفوة. قال الحسين بن عبيد الله: قدم أبو طالب بغداد، واجتهدت أن يمكّنني أصحابُنا من لقائه فأسمع منه، فلم يفعلوا ذلك»[٣].

والنصّ يدلّ على كمال تحرّز مشايخه وشيوخ عصره، فلا يخرج النجاشي عن حالهم[٤].

يُضاف إلى ذلك تعبير النجاشي مراراً عن فلان أو فلان بقوله: ضعّفه أصحابُنا أو غمز فيه أصحابنا أو ما شابه ذلك، يدلّ على توثيقه لهؤلاء الأصحاب والمشايخ؛ لأنّه يعتمد عليهم في ذلك، كما نجده في مواضع عديدة يذكر غمزهم في شخص ولا نجد أنّ النجاشي روى عن هذا الشخص، كما في الحسن بن أحمد بن القاسم الشريف النقيب، وعلي بن عبد الله بن عمران القرشي، وهبة الله بن أحمد المعروف بابن برينة[٥].

بل يضاف إلى ذلك أنّهم يقولون في مقام التضعيف أيضاً بأنّ فلاناً يعتمد المراسيل ويروي عن الضعفاء والمجاهيل، وهذا معناه أنّ النجاشي الذي يقول هذا الكلام في حقّ غيره لا يفعله بالضرورة في حقّ نفسه، كما قال العلامة النوري[٦].

---

(١) المصدر نفسه: ٣٨٨؛ وقد استند للنصّ الأخير واعتبره العمدةَ الشيخُ الداوري في أصول علم الرجال: ٤٥٦.

(٢) رجال النجاشي: ٧٤.

(٣) المصدر نفسه: ٢٣٢.

(٤) راجع: النوري، خاتمة المستدرك ٣: ١٦٢ ـ ١٦٣.

(٥) راجع: المصدر نفسه ٣: ١٥٨ ـ ١٦٣.

(٦) انظر: المصدر نفسه: ١٦٣؛ والسبحاني، كليات في علم الرجال: ٢٨٤ ـ ٢٨٥.

فهذه النصوص والشواهد تدلّ على توثيق النجاشي لكلّ مشايخه إلا ما خرج بالدليل، وأنّه كان يتجنّب المشايخ غير الثقات، وبهذا نُثبت وثاقة كلّ مشايخ النجاشي إلا ما خرج بدليل.

بل إنّ بعض القرائن الأخيرة التي ذكرها المحدّث النوري قد تصلح لتوثيق سائر مشايخ كبار العلماء كالطوسي وغيره بشكل مباشر، فتأمّل جيداً.

وقفات ومناقشات مع توثيق مشايخ النجاشي

تعرّضت هذه النظريّة لبعض المداخلات، ويمكن ذكر بعض المناقشات حولها:

المناقشة الأولى: إنّ الشيخ النجاشي ذكر في النصّ الرابع المتقدّم أنّه سمع شيوخه الثقات. وهذه الكلمة تحتمل مدح كلّ شيوخه وإرادة توثيقهم، كما تحتمل التخصيص، أي إنّه سمع ذلك من خصوص شيوخه الثقات، أو يريد أن ينقل ذلك عن خصوص الثقات من مشايخه، فعلى التقدير الأوّل تثبت هذه النظريّة، أما على التقدير الثاني فلا تثبت، إن لم يكن هذا النصّ بنفسه دليلاً على أنّه يرى وجود مشايخ غير ثقات له، ولا أقلّ من الإجمال في النصّ على هذا المستوى، فالنصّ الرابع غير دالّ هنا، ولهذا استبعدوه، بينما ذكره السيد بحر العلوم فقط[1].

المناقشة الثانية: ما ذكره بعضهم، من أنّ ظاهر عبارات النجاشي ـ ولو بعضها ـ أنّه لا يروي عن المشايخ الذين ضعّفهم الأصحاب، ولا دلالة فيها على أنّه لا يروي عن مجهولي الحال ممّن لم يُطعن فيهم، وهذا يعني أنّ هذه العبارات تفيد عدم ثبوت ضعف مشايخ النجاشي عند الأصحاب، لا ثبوت وثاقتهم كما نريد من هذه النظريّة[2].

وفي صيغة أكثر تطويراً للإشكاليّة نقول: غاية ما تفيد كلمات النجاشي أنه لا يروي عن

---

(١) لقد ذكرتُ هذا الإشكال في دورتي الرجاليّة الأولى، ثم رأيته بعد سنوات مذكوراً في كتاب: قبسات من علم الرجال ٢: ٨٩ ـ ٩٠، فاقتضى التنبيه.

(٢) انظر: آصف محسني، بحوث في علم الرجال: ٦٦.

الضعيف ـ ولو عنده ـ لكنّ هذا لا يُثبت عدم كون مشايخه مجاهيل، فإنّه قد لا يثبت الضعف لكن لا تثبت الوثاقة، فلا تفيد هذه النصوص سوى في إثبات عدم ثبوت ضعف فلان عند النجاشي، لا في ثبوت وثاقته[١].

بل بعض نصوصه يظهر منها ـ إضافة إلى الضعف في النقل ـ الضعف في المذهب والاعتقاد أيضاً[٢].

وقد حظيت هذه المناقشة باهتمام الدارسين هنا، وقدّمت لها أجوبة عديدة أبرزها:

الجواب الأوّل: ما ذكره السيّد الخوئي ـ على الصيغة الأولى ـ من أنّ رؤية النجاشي لتضعيف الأصحاب إنما أخذت طريقاً إلى ثبوت الضعف، وهذا معناه أنّه لا يروي عن الضعيف بلا واسطة، وهذا يعني أنّ كلّ من روى عنه ليس بضعيف، فيكون ثقةً لا محالة، فعدم روايته أمرٌ مترتب على ضعف الشخص لا تضعيف الشيوخ[٣].

وهذا الجواب ليس بسديد؛ إذ لا مانع من أن يتحفّظ النجاشي من الرواية عن شخص تمّ تداول ضعفه بني الأصحاب، باعتبار أنّ هذا الشخص صار نقطة ذمّ في الوسط العلمي، فالرواية عنه قد لا تليق بمحدّث دقيق، حيث قد يعيبون عليه فيه، أما لو ثبت ضعفه عنده دون وجود هذه الحالة المتداولة في وسط الشيوخ والأصحاب، فلا مانع من الرواية؛ لانتفاء المحذور المتقدّم.

نعم، جوابنا يجري في غير النصّ الثالث المتقدّم من نصوص النجاشي؛ إذ ليس في هذا النصّ حالة الشيوع وانتشار التضعيف، وإنما نقل ذلك عن أحمد بن الحسين وعن شخص آخر لم يسمّه، وربما يقال: إنّ حالة الشيوع هذه لا تتوفّر في هذه الحال، لكن مع ذلك لو أردنا أن نقف عند كلماته فمن الممكن أن يكون تحفّظه منحصراً بمن ضعّفه ولو أحد

(١) راجع: الداوري، أصول علم الرجال: ٤٥٤، ٤٥٥؛ والسيفي المازندراني، مقياس الرواة: ١٥٨ ـ ١٥٩؛ والقمي، مباني منهاج الصالحين ٦: ١٨٣.

(٢) راجع: آصف محسني، بحوث في علم الرجال: ٦٦.

(٣) معجم رجال الحديث ١: ٥٠ ـ ٥١.

مشايخه؛ لأنّ أحمد بن الحسين هنا هو ابن الغضائري الرجالي المعروف. نعم تعليقه بعد ذلك على رواية الرازي وابن همام عن جعفر بن محمد بن مالك بشيء من التعجّب يفيد إطلاق القضيّة، فهذه الإشكاليّة غير قويّة في مواجهة الاستدلال على توثيق مشايخ النجاشي.

الجواب الثاني: إن تحرّز النجاشي من الرواية عمّن ضُعّف ليس أمراً تعبدياً، وإنما هو بملاك عدم الحجيّة في رواية الضعيف، وهذا الملاك بعينه موجود في مجهولي الحال، فبوحدة الملاك نعرف أنه متحرّز عن مطلق غير الثقة[1].

وهذا الكلام غير واضح؛ إذ لعلّ نكتة تحرّزه في الرواية هو أنّه لا يريد نشر روايات المعروفين بالكذب والدسّ أو المعروفين بالضعف في نقلهم؛ لأنّ احتمالات وجود موضوعات أو أخطاء في هذه الروايات كبير، ولا يريد أن ينشر ذلك، بخلاف مجهول الحال، فإنّ الاحتمالات تظلّ أقلّ عادةً، علماً أنّ الرواية عن الكذاب على المستوى العلمي والاجتماعي أفحش من الرواية عن مجهول الحال، وهذا أمرٌ عقلائي واضح في الحياة الاجتماعيّة للناس، خصوصاً في الأوساط العلميّة المحترمة.

والمجيب هنا كأنّه خلط بين عمل النجاشي وروايته، فلو كان النجاشي لا يعمل بخبر الكذاب لقلنا بأنّ النكتة هي عدم حجيّة الخبر، إلا أنّه ذكر بأنّه لا يروي، والرواية لا علاقة لها بالحجيّة، لجواز الرواية ولو لخبر غير حجّة.

أضف إلى ذلك أنّنا لا ندري نظريّة النجاشي في حجيّة الخبر، فلعلّه يبني على حجيّة خبر مجهول الحال؛ إما لأصالة العدالة في المسلم، أو لأنّ الشرط عنده عدم الضعف لا ثبوت الوثاقة؛ لأنّ هناك بحثاً في اشتراط العدالة في الراوي أو مانعيّة الفسق عن قبول خبره؛ انطلاقاً من طبيعة تفسير آية النبأ، فمن يبني على الثاني يمكنه الأخذ بخبر مجهول الحال، كما نُسب إلى بعض المتأخّرين، وإلى بعض علماء أهل السنّة في بعض الموارد، فلتراجع كلماتهم

---

(١) الإيرواني، دروس تمهيدية في القواعد الرجاليّة: ١٧٩.

في هذا المجال[1]. ومعه، كيف نحرز أنّ النجاشي لا يبني على هذه النظريّة في علم أصول الفقه؟!

كما أنّه لو كان الملاك هو عدم الحجيّة فأيّ فرقٍ بين أن يروي النجاشي عن شيخه بالواسطة أو بغير واسطة؟ مع أنّه قيّد بأنّه لا يروي بغير واسطة، فهذا الجواب غير تامّ.

الجواب الثالث: إنّه من البعيد أن نتصوّر وجود الواسطة هنا بالنسبة إلى النجاشي، فكيف يمكن أن يكون للنجاشي شيخ لا يَعرف حاله، رغم الصحبة والملاقاة والتلمّذ عنده، فإنّ مجهول الحال يمكن تصوّره في غير الشيخ والأستاذ، أما فيهما فنتيجة العلاقة الطبيعية القائمة هو أنّه لا معنى للمجهوليّة حينئذٍ، وهذا يعني أنّه إما أن يراه ضعيفاً أو ثقةً، ولا بَيْن[2].

وهذا الجواب جيّد عندما يظهر من تتبّع كلمات النجاشي أنّ بينه وبين شيخه صحبة وعلاقة ومعرفة وحضور، وإلا فلا يكفي هذا المقدار؛ وذلك أنّ نظام التلمّذ في الحديث آنذاك يختلف عن التلمّذ في غيره ممّا نعرفه اليوم، فمن أركان ذلك النظام هو شيخ الإجازة، فمن الممكن أن يلتقي محدّث بآخر لأيامٍ قليلة فيأخذ منه الحديث، بأن يعطيه كتبه يستنسخها ويجيزه في روايتها، فيصبح شيخاً له، أو يمرّ في المدينة محدّثٌ معروف، فيذهب إليه طلاب الحديث فيستمعون له مائة رواية مثلاً، خلال عدّة أيام، ثم يرحل عن المدينة فيصبح شيخاً من شيوخه الذين سمع منهم الحديث، وبهذا لا يوجد تلازم بين الشيخية والتلمّذ من جهة، والمعرفة المباشرة المتواصلة من جهة أخرى، ولهذا كان للشيخ الصدوق مئات من الأساتذة، منهم من تعرّف عليه في أسفاره شرقاً وغرباً دون أن يلتقيه سوى لفترة وجيزة.

---

(١) انظر: العلامة الحلي، تهذيب الوصول: ٢٣٢ ـ ٢٣٣؛ وعلي أكبر غفاري، دراسات في علم الدراية: ٨٠ ـ ٨٣.

(٢) راجع: الإيرواني، دروس تمهيديّة في القواعد الرجاليّة: ١٨٠.

ولعلّ ما يؤيّد ذلك تأييداً أنّ النجاشي الذي أخذ كثيراً من أبي عبد الله بن شاذان القزويني يذكر في ترجمة محمّد بن مروان الأنباري أنّ ابن شاذان ورد عليهم زائراً، وأخبره بكذا وكذا..[١]، وهذا قد يوحي بأنّ كلّ هذه المعلومات التي أخذها النجاشي منه وانتشرت في كتابه الرجالي، ربما يكون أخذها منه في زيارته لهم، لا نتيجة طول صحبة، والله العالم.

فهذا الجواب تام في الجملة لا بالجملة، فلا يرفع الإشكال المتقدّم بشكل كامل.

والمتحصّل أنّ هذه النصوص تُثبت عدم رواية النجاشي عمّن طُعن فيه وغُمز فيه وسجّل عليه في الأوساط العلمية تعبيرٌ بالكذب، أما غير هذا من مجهول الحال أو نحوه فلا يفهم من الكلمات المتقدّمة الالتزام به.

المناقشة الثالثة: إنّ تعبير النجاشي في مواضع عديدة من كتابه عن فلان أو فلان بأنه ضعّفه أصحابنا أو غمز فيه أصحابنا، لا يدلّ على توثيقه لشيوخه، خلافاً لما حاول أن يُثبته المحدّث النوري؛ لأنّ الأصحاب تعبيرٌ عام أوسع من كونهم شيوخه، بل يكفي أن يكون عشرة منهم يضعّف وفيهم ثلاثة ثقات، أو يكفي أن يكونوا مجاهيل لكن لعددهم وكون ظاهر النسبة إلى غالب علماء الإمامية يحصل له الوثوق، فلا ربط لمثل هذه الكلمات بالتوثيق في كلّ شيخٍ شيخ، بل يكتفى بالحالة الغالبة.

المناقشة الرابعة: إنّ النصّ السادس الذي استُند إليه هنا، ليست فيه دلالة واضحة على المدّعى؛ وذلك:

أ ـ إن عدم فعلهم لتحقيق ملاقاة الحسين بن عبيد الله بابن نصر الأنباري، لا يُعرف ملاكه، فلم يخبرنا عن شيء، فلعلّه تهاونٌ منهم، ولعلّه لتضعيفهم له، ولعلّه لسبب لا نعرف عنه شيئاً، فكيف يمكننا الوثوق بالعلّة من نصّ من هذا النوع؟!

ب ـ إنّ غايته تحرّز البغداديين عن هذا الشخص ورغبتهم بأن لا يلقاه أحد، ولا يحرز

(١) انظر: رجال النجاشي: ٣٤٥.

أنّ ذلك كان قاعدةً عند البغداديين وغيرهم في حقّ هذا الشخص وغيره، حتى نأخذ بها ونعمّمها لغير المورد.

ج ـ من الممكن ـ وهذا غير بعيد ـ أنّ الإمامية في ذلك الوقت كانوا يتجنّبون الغلاة بالخصوص، وكانت لديهم قطيعة معهم كما يظهر على الدوام من طعنهم فيهم، فلا تكاد تجد شخصاً مغالياً قد وثقوه، أو مدحوه، فهذا الشخص كانوا يتهمونه بالارتفاع، وهو يعني ـ حسب الظاهر ـ الغلوّ أي يرتفع بالأئمة إلى ما لا يسوغ، فيقولون: مرتفع القول، أو كان من الطيارة، او من أهل الارتفاع[1]؛ فلعلّ خصوصية الغلوّ كانت حاضرة في حيلولتهم العمدية دون لقيا الرجلين، لا أنّ الموضوع مطلق لكلّ من هو غير ثقة أو ضعيف، ولعلّ ما يعزّز ذلك أنّ بعض النصوص السابقة يظهر منه ـ إلى جانب الغمز والطعن ـ الحديث عن فساد المذهب، والله العالم.

د ـ وعليه، فهذا النص لا يفيد شيئاً؛ وحتى لو أفاد فهو يدلّ على عادة البغداديين، ولعلّ عادة الكوفيين لم تكن كذلك، والنجاشي كوفي، فكيف نسرّي الموقف من هناك إلى هنا؟ واختلاف عادات وطرائق المدارس الفكرية أمرٌ ظاهر معروف، كما عُرف عن أهل قم.

المناقشة الخامسة: إن عدم وجدان رواية النجاشي عن بعض شيوخه ممّن غمز فيه، يجري عليه ما تقدّم، علماً بأنّ عدم روايته لا تشكّل دليلاً قاطعاً، لاسيما مع قلّة عددهم بحيث لا يتعدّون الثلاثة أشخاص، فلعلّ عدم روايته لسبب آخر، أو لعدم اتفاق تأثير أو تداخل رواياتهم فيما كتبه، أو لأنّ عادة المفهرسين ـ ولو احتمالاً ـ أن يذكروا بعض الطرق لا جميعها، بل هذا ما ذكره النجاشي نفسه في مقدّمة رجاله حيث قال: «وذكرت لرجلٍ طريقاً واحداً حتى لا يكثر (تكثر) الطرق، فيخرج عن الغرض»[2]. فلعلّه فضّل بعض

---

(١) انظر: المامقاني، مقباس الهداية ٢: ٣٠٥ ـ ٣٠٦.

(٢) رجال النجاشي: ٣.

الطرق أو اكتفى بها، فعدم ذكره طرقاً أخرى لا يدلّ على التضعيف، كما لا يدلّ الذكر على التوثيق.

المناقشة السادسة: إنّ تضعيفهم للراوي بأنه يروي المراسيل وعن الضعفاء والمجاهيل لا يدلّ على أنّ الأصل عندهم وعادتهم الرواية عن الثقة، والسبب هو مجموعة عناصر هي:

أ ـ إنّ ظاهر هذه العبارة أنّ عادة هذا الراوي ذلك؛ لهذا يُجعل هذا الأمر طعناً فيه، لا أنّه يروي بعض الروايات كذلك، ولا أقلّ من أنّه محتمل جداً في فهم هذه العبارة بقرينة صيغ الجمع التي فيها (مراسيل ـ مجاهيل ـ ضعاف).

ب ـ إنّ الوقائع تُثبت عكس ذلك، فكم هو عدد المراسيل في الكتب الأربعة؟ وهذا الشيخ الصدوق، بل غيره، وقعوا في ذلك، فلو كان كلّ من روى مراسيل في الجملة طعنوا عليه لم يسلم أحد على الإطلاق.

ج ـ لعلّ المراد بالمجاهيل ليس مجهول الحال بالمعنى المصطلح اليوم، وإنما الأشخاص النكرات، كما احتملناه سابقاً في تفسير كلمة «مجهول» في رجال الشيخ الطوسي وغيره، فالرواية عن أسماء مجهولة تثير الشكّ في الراوي عندما تُصبح هذه عادته؛ لاحتمال أنّه رجل يختلق الأحاديث، ويفرّ من كشف كذبه بالنقل المرسل أو عن مجاهيل يصعب معرفة حالهم وهكذا، أو أنّ مصادره الحديثية تالفة جداً لا ترقى إلى المستوى المتوسّط والمقبول إجمالاً، فهذا كلّه لا يدلّ على أنّ ديدنهم كان الرواية عن الثقة.

المناقشة السابعة: إنّ الاستناد إلى النصّ الخامس هنا فيه مشكلة؛ وذلك أنّه:

أ ـ إذا كان المراد بالعلوّ هو الغلوّ، تصحيفاً، أو كان هذا هو المعنى، لم يدلّ سوى على تجنّبه الغلاة، ولعلّه لخصوصيّة اشتهار الغلاة بالكذب، كما ألمحنا.

ب ـ وإذا أُريد منه أنّه كان شاباً في عنفوان شبابه كما احتمله بعضٌ، فيكون المعنى أنه رجلٌ ادّعى سماع الكليني مع أنّني عندما التقيت به كان شاباً، فكيف يدّعي مثل هذه

الدعوى الكبيرة، فلم آخذ كتاب الكليني منه[١]. وهذا المعنى يمكن أن يدلّ على شيء هنا. وربما فهم منه أنّه كان كبيراً في السنّ بحيث لا يمكن له التحديث، فلهذا لم يسمع منه، كما نُقل لي عن بعض المعاصرين ممّن لم أتثبّت شخصَه.

ج ـ ويحتمل أن يراد علوّ الشأن، كما يظهر تفسير هذه الكلمة من البهبهاني والداماد في موضع آخر[٢]. وعلى هذا لا معنى للاستناد لهذه الجملة هنا كما هو واضح. وقد نُقل لي عن أحد المعاصرين ـ ولم أعرف اسمه ـ أنّه يقول باحتمال أن يكون مراد النجاشي علوَّ الشأن بحيث كانت له أبّهة أو وزارة أو نحو ذلك بحيث كان لا يمكنني أن أصل إليه فأسمع منه، ووفقاً لهذا التفسير لا يكون النصّ دالاً على تجنّبه الرواية عنه، بل على عدم قدرته على الرواية عنه.

د ـ ويحتمل أن يراد علوّ الإسناد، أي أنّه أعلى المشايخ في ذلك الوقت سنداً؛ لتقدّم طبقته، كما احتمل ذلك في تفسير كلمة «العلو» السيد بحر العلوم[٣]. وعلى هذا لا معنى للاستدلال بهذا النصّ أيضاً.

وقد وقع تضارب في معنا «علواً، غلواء، غلواً.. في الوقت..» حتى توقّف في التفسير الشيخ عبد النبي الجزائري والمحدّث البحراني، بل لم يعلم أنّها عين أم غين، ولو اعتبرنا أنّ أقرب الاحتمالات في هذا النصّ بالخصوص أنّ المراد به أنّه كان شاباً يدّعي مثل هذه الدعوى، ففيها دلالة على أنّه كانت لديه تحفّظات حتى من السماع من مثل هؤلاء واضحي الكذب لا مجهولي الحال وأمثالهم، بل إنّ تحرّز الراوي عن شخص شاب يدّعي أنّه التقى شخصاً مات قبل عمرٍ طويل أمرٌ معقول حتى لو لم يكن مسلكه الرواية عن الثقة فقط؛ لأنّ هذا يقطع بكذبه أو يحتمل كذبه جداً، وليس كلّ مطعون فيه أو كذاب يُقطع بكذبه،

---

(١) تعليقة على منهج المقال: ٢٥٨ (حجري).

(٢) سماء المقال ٢: ٢٧٦ ـ ٢٧٧.

(٣) رجال السيد بحر العلوم ٢: ١٢.

وهذا غير عدم الرواية عن مطلق من لم تثبت وثاقته.

المناقشة الثامنة: إنّ الشيخ النجاشي ـ على أبعد تقدير ـ قد تعهّد بعدم الرواية عن غير الثقة، وهذا يعني أنّه في كلّ موضع نرى فيه أنّ النجاشي روى عن شخص فسوف نحكم بأنّه ثقة، لكنّ المشكلة هنا ليست في تفسير نصوص النجاشي فحسب، وإنما في أنّ النجاشي لم يترك لنا كتب رواية، بل ترك كتاباً واحداً وصلنا هو كتاب الرجال، فكيف نعرف أنّه روى عن هذا الشيخ أو لم يروِ؟[1].

لقد وقع خلطٌ هنا بين كون شخصٍ شيخاً للنجاشي وبين رواية النجاشي عنه؛ فالحالة الأولى يمكن تحقّقها بمجرّد الأخذ منه، أما الحالة الثانية التي هي مورد تعهّد النجاشي فيجب فيها ـ زيادةً على الأخذ ـ العطاء والرواية وتحديث الآخرين.

وبناءً عليه، فلا يوجد دليل على أنّ النجاشي كان لا يتلمّذ على غير الثقة، وإنّما الدليل أنّه كان لا يروي عنه ويتجنّبه، وفرقٌ بين المقامين، وهذا كلّه يجرّنا إلى نظريّة توثيق كلّ من روى عنه النجاشي لا كلّ مشايخ النجاشي، لكنّ مصداق النظريّة الأولى نادر التحقّق حتى نستفيد منها على المستوى العملي، فقد رأينا للنجاشي رواية عن الحسين بن عبيد الله الغضائري في كتاب الرجال تنتهي إلى الإمام عليّ بن أبي طالب[2]، وهذا يدلّ على وثاقة الغضائري، بغضّ النظر عن الإشكالات السابقة، لكن من الصعب العثور على مثل هذا المثال في كتب النجاشي.

قد تقول: إنّ هذا الإشكال صحيح في غير من أخبر النجاشي بأنّه روى عنهم، فمثلاً ذكر النجاشي بعضَ مشايخه دون أن يشير إلى أنّه أخبرنا أو حدّثنا أو حكى لنا أو ذكر لنا أو

---

(١) سبق أن سجّلت هذا الإشكال في الدورة الرجاليّة السابقة التي ألقيتُها قبل سنوات، ثم وجدته مؤخّراً ـ مذكوراً مختصراً بنحو الاحتمال ـ في كتاب الشيخ آصف محسني، بحوث في علم الرجال: ٦٧، فاقتضى التنبيه.

(٢) رجال النجاشي: ٧ ـ ٨.

غير ذلك، مثل أحمد الكوفي الكاتب، والعقرائي التمار، وعبد الواحد بن مهدي، وعلي بن حماد العدوي، وعلي بن عبد الله القرشي، وعلي بن محمد الشمشاطي، ومحمد بن إبراهيم النعماني، ومثل هؤلاء قد يرد الإشكال فيهم، لكنّ سائر المشايخ ذكر النجاشي أنّه روى عنهم إما متفرّقاً أو عند ذكره الطرق إلى الكتب والمصنّفات، فعندما يقول: أخبرنا بجميع كتبه ورواياته فلان عن فلان.. فهذه رواية إجماليّة عنهم، ويكفي هذا المقدار في تحقيق العنوان المأخوذ في نصوص النجاشي المتقدّمة.

والجواب: إنّ هذا تسليمٌ بالإشكال وإسقاطٌ لكليّة قاعدة وثاقة مشايخ النجاشي، بل يمكن الترقّي بالقول بأنّ هذا (أخبرنا و..) إخبارٌ عن السماع من الآخر، لا رواية عنه، فالنجاشي يخبرنا هنا بأنه سمع هذه الكتب من فلان، ولا يروي هذه الكتب عن فلان. إلا أن يقال بأنّ هذا الإخبار تعبيرٌ آخر عن كونه ينظر لهذه الكتب بنُسخها الموجودة في ذلك الزمان، ويقول بأنّ هذه الكتب أخبرني بها فلان، فبدل أن يقول: أخبرني فلان بكذا وكذا، ويذكر متن الكتاب، يشير للكتب التي كانت متداولة في زمنه، ثم يقول بأنّها قد أخبرني بها فلان، فيصدق عنوان الرواية الإجماليّة، ويُصبح الإشكال وارداً في خصوص من لم يذكر النجاشي عنهم أيّ شيء من هذا القبيل، إلا إذا كان الشيخ قد وقع في طريق كتاب لا علاقة له بالروايات الشريفة، وسيأتي في بحث نظريّة تعويض الأسانيد معنى هذه الطرق الواردة في كتب الفهارس، فانتظر.

وما يقف أمام شموليّة هذا الإشكال أنّ تعبير النجاشي في ترجمة الجوهري كان: «فلم أروِ عنه وتجنّبته»، وهو يفيد تركه للشيخ، وليس فقط عدم الرواية عنه، فيدلّ على تجنّب السماع لا فقط تجنّب الرواية، كما أنّ حديثه عن أبي الحسين العقرائي أنّه ترك سماعه لما كان علواً، يدلّ على ترك السماع لا ترك الرواية فحسب، فهذا الإشكال يسري جزئيّاً في بعض نصوص النجاشي دون بعض.

وبعبارة أخرى: إنّ غاية ما ثبت لدينا أنّ النجاشي لا يروي عن غير الثقة، وعلى هذا دلّت النصوص على أبعد تقدير، وإذا اُريد التعميم لعدم السماع فلا تدلّ كلّ النصوص

على ذلك، نعم في بعضها دلالة.

والحاصل: إنّه لم يقم دليلٌ على أزيد من تعهّد النجاشي بعدم الرواية والسماع عمّن تحوم حوله الكلمات والطعون والغمز في الأوساط الشيعيّة، أو يراه هو ضعيفاً، لا بعدم التلمّذ على مجاهيل الحال الذين لا يوجد حولهم كلام أو يُترقّب الكلام فيهم، فالتوثيق العام هنا قليل الفائدة كما قلنا، فقد تظهر فائدته فيما لو ضعّف الطوسي شخصاً كان من مشايخ النجاشي، فإنّ كونه شيخاً للنجاشي يفيد شهادة النجاشي بعدم ضعفه، فيتعارض مع شهادة الطوسي بضعفه، وقد يتساقطان، فيُرجع ـ مثلاً ـ لمن شهد بوثاقته لو كان، أو يدرج حديثه في المجهول لا في المرويّ عن ضعيف، إن لم نقل بأنّ النجاشي قد يكون تركه بعد أن علم ضعفه ولم يخبرنا، إذ لم يتعهّد بإخبارنا بأسماء كلّ شيوخه الذين تركهم لهذا السبب، فتأمّل جيداً.

٢ـ٢. مشايخ الطوسي، مستندات التوثيق ومناقشات التعديل

ذكر المحدّث النوري أنّ جميع مشايخ الطوسي ثقات[1]، وهذا توثيقٌ عام مهمّ يحقّق الغرض الذي كان يصبو إليه القائلون بوثاقة مشايخ النجاشي، بل وزيادة.

وقد استدلّ لتوثيق مشايخ الشيخ الطوسي مع النجاشي بما يلي:

الدليل الأوّل: تصريح الشهيد الثاني وغيره بوثاقتهم، حيث اعتبروا أنّ مشايخنا السالفين من زمن الكليني إلى يومنا هذا لا يحتاجون إلى تزكية وتعديل، لاشتهار وثاقتهم وعدالتهم وضبطهم وورعهم، وإنما يُبحث عمّن قبل الكليني من الرواة، وهذا معناه أنّ الشهيد الثاني يُدخل تمام مشايخ الطوسي والنجاشي وغيرهما في هذا التعديل[2].

والجواب: إنّ نظر الشهيد الثاني الذي هو من أبناء المائة العاشرة، نظرٌ اجتهاديّ غير

(١) انظر: خاتمة المستدرك ٦: ٣٩٩ ـ ٤١١.

(٢) الشهيد الثاني، الرعاية: ١١٤؛ والعاملي، وصول الأخيار: ١٨٨؛ وخاتمة المستدرك ٦: ٣٩٩ ـ ٤٠١؛ والميرداماد، الرواشح السماويّة: ٢٦١.

ملزم إطلاقاً، وهو من المتأخّرين، بل نحن نسأل الشهيد الثاني عن دليله على هذه الكلّية، وكيف عرف أنّ كلّ علماء الشيعة الإماميّة ـ أو كلّ المشاهير منهم ـ لمئات من السنين هم ثقات عدول لا يحتاجون إلى تعديل؟! إنّ أغلب الظنّ أنّ هذه القناعة تتكوّن عادةً من الجوانب التربوية وحُسن الظنّ بالعلماء، وتعميم الحكم من كبار العلماء إلى غيرهم، والتأثر بكتب التراجم التي اعتادت المديح.

بل الغريب أنّ هذه الطريقة تثير تساؤلاً منطقياً وهو ما الذي تغيّر أن تحوّل العلماء من صادقين وغيرهم، إلى صادقين ثقات لا يحتاجون لتزكية منذ عصر الكليني؟ فما الذي حصل أن صاروا كلّهم ثقاتاً؟! ولماذا لم يكن السابقون على الكليني كذلك؟!

الدليل الثاني: إذا كان السند ضعيفاً بعدّة رواة، فمن الطبيعي نسبة الضعف إلى الراوي الأوّل من طرفنا، وهو الأخير من طرف المعصوم، وعلى هذا فنحن نجد الطوسي في كثير من الموارد يضعّف الرواة الآخرين، ولو كان الضعف من طرف شيخه لكان الحقّ أن يضعّفه هو، لا الرواة في الطبقة الأخرى، مع أنّنا لم نعثر له على تضعيف لهم في كتبه[1].

والجواب عن هذا الكلام:

أوّلاً: ليس من الضروري ـ عمليّاً ـ أن يُسند الضعف في الرواية إلى الراوي الأوّل من طرفنا، فكثيراً ما نجد العلماء يضعّفون الرواية براوٍ مع وجود غيره قبله من طرفنا، وليس هناك عُرف أو ملزم بالطريقة التي ذكرها المحدّث النوري.

ثانياً: إنّه ربما يكون مقتضى التلمّذ في العادة أن لا يهاجم التلميذ أستاذه أو يتّهمه بالكذب، ففي العادة يتحرّج التلامذة في مهاجمة أساتذتهم لاسيما في قضاياهم الشخصية كالكذب والاتهام بالوضع، وربما لهذا سكت الطوسي عن تضعيف أحد من مشايخه وفضّل الصمت على الكلام، فهذا مبرّر عقلاني ممكن، لاسيما بناءً على القول بأنّه لم يفِ بتعهّده الذي أخذه على نفسه في مقدّمة الفهرست بأن يذكر حال كلّ راوٍ، فما دام السند

(١) خاتمة المستدرك ٦: ٤٠٢.

ضعيفاً بشخصين أحدهما شيخه فإنّه يفصل بيان الضعف الآخر، لاسيما وأنّ التهذيب ألّفه في سنّ مبكرة حيث يحتمل أنّ العديد من مشايخه كانوا ما يزالون أحياءً.

ثالثاً: إنّ الطوسي وإن وثق أو ضعّف أحياناً في التهذيبين، لكنّ ذلك ليس كثيراً بحيث لابدّ في حساب الاحتمال من أن يمرّ أحد من مشايخه في سند إحدى الروايات ولا يكون شخصٌ ضعيف غيره، فلتراجع كتب الشيخ للتأكّد من ذلك.

رابعاً: ذكر بعضهم أنّ الطوسي والنجاشي ذكرا بعض الطرق إلى الكتب، كما يُعلم بمقارنة كتاب الفهرست بمشيختي التهذيب والاستبصار، فلا يُحرز أنّ السند الذي ذكره هو الذي اعتمد عليه[1]، بل لعلّه اعتمد غيره أو راكمه مع غيره بحيث حصل له الوثوق من ذلك.

هذا مضافاً إلى أنّ تضعيف الرجل الأقرب إلى صاحب النصّ يبقى أَفعَلَ في تضعيف الحديث؛ لإمكانيّة وجود عدّة طرق للحديث تنتهي إليه، ويكون بعضها صحيحاً.

الدليل الثالث: ما ذكره النوري عند حديثه عن مشايخ النجاشي، مما أسلفناه سابقاً، من أنّ عادة المشايخ آنذاك التورّع عن النقل عن الضعفاء والمجروحين. والطوسي والنجاشي منهم، فيحكم عليهم بالحكم عينه[2].

وقد أسلفنا الجواب عن هذا الدليل عند حديثنا عن مشايخ النجاشي، فلا نعيد.

والنتيجة: عدم قيام دليل على وثاقة كلّ مشايخ الطوسي، ولا كلّ مشايخ النجاشي، بملاك كونهم مشايخ لهما.

٢ ـ ٣ ـ مشايخ أحمد بن محمد بن عيسى الأشعري، قراءة تقويميّة

لقد ادُّعي أن أحمد بن محمّد بن عيسى الأشعري القمي لا يروي إلا عن ثقة، ولهذا

---

(١) الطهراني، تحرير المقال في كلّيات علم الرجال: ٧٨.

(٢) خاتمة المستدرك ٦: ٤٠٢ ـ ٤١١.

يحسب كلّ مشايخه ومن روى عنهم من الثقات، وهم يُعدّون بالعشرات، وبقاعدة توثيقهم ستحلّ عُقَدٌ كثيرة في الرواة والطرق والأسانيد[١].

بل يُفهم من الشيخ البهبهاني ميله لتأسيس قاعدة (قرينة) أوسع من دائرة الأشعري، وهي قوله: «وإذا كان الجليل ممن يطعن على الرجال في الرواية عن المجاهيل ونظائرها، فربما يشير روايته عنه إلى الوثاقة»[٢].

وقد استدلّ لذلك:

الدليل الأوّل: إخراج الأشعري لأحمد بن محمد بن خالد البرقي من قم، لا لكونه ضعيفاً في نفسه، بل لروايته عن الضعفاء، وقد ذكر ابن الغضائري أنّ البرقيّ لم يتم إخراجه من قم لضعفٍ فيه، وإنما في كونه لا يبالي عمّن يأخذ، كما هي طريقة أهل الأخبار[٣]، كذلك الحال إخراجه لسهل بن زياد الآدمي، ومن جملة تهمه رواية المراسيل واعتماد الضعفاء[٤]، كما نفى الأشعريُّ عن قم أيضاً محمدَ بن علي بن إبراهيم الصيرفي الملقّب بأبي سُمينة[٥]، فمن كانت هذه حاله يُعلم منه أنّه كان شديد التعامل مع الضعفاء، ومع الرواية عنهم، فيُفهم منه أنّ كلّ من يروي هو عنهم هم من الثقات[٦].

الدليل الثاني: ما ذكره الكشي ـ نقلاً عن نصر بن الصباح ـ من أنّ أحمد بن محمد بن عيسى كان لا يروي عن ابن محبوب، وذلك من أجل أنّ أصحابنا يتّهمون ابن محبوب في

---

(١) راجع: البهبهاني، تعليقة على منهج المقال: ١٠٠؛ والنوري، خاتمة المستدرك ٧: ٢٠٢؛ والمازندراني، منتهى المقال ٢: ١٧٩؛ والأنصاري، كتاب الصلاة ١: ٨٣.

(٢) البهبهاني، الفوائد الرجاليّة: ٤٧؛ وتعليقة على منهج المقال: ٢٦ ـ ٢٧؛ وانظر: الكجوري، الفوائد الرجاليّة: ١٠٦؛ والنراقي، شعب المقال: ٣٣.

(٣) رجال ابن الغضائري: ٣٩.

(٤) المصدر نفسه: ٦٦ ـ ٦٧.

(٥) المصدر نفسه: ٩٤.

(٦) انظر: مرتضى الأنصاري، كتاب الصلاة ١: ٨٣؛ والسبحاني، كلّيات في علم الرجال: ٢٧٥؛ وأصول علم الرجال: ٤٦٠؛ وتحرير المقال: ٧١.

روايته عن أبي حمزة[١].

فهنا إن أُريد بأبي حمزة، أبو حمزة الثمالي، فإنّ ابن محبوب لا يروي عنه إلا بواسطة؛ لبُعد الطبقة، فيكون متّهماً بالإرسال والتدليس، وإن أُريد به ابن أبي حمزة البطائني، فيكون ابن محبوب راوياً عن الضعفاء[٢]. فلا معنى لتركه الرواية عنه إلا أنّه لا يروي عن المدلّسين والضعفاء وأمثال ذلك.

وبهذين الدليلين يثبت أنّ ابن عيسى الأشعري لم يكن يروي عن الضعفاء، بل كان يحارب من يفعل ذلك، وعليه فكلّ من روى عنه هو فهو ثقة.

لكنّ هذا الكلام يخضع للنقاش؛ وذلك:

١ ـ ما ذكره بعضهم، من أنّ غاية ما يُستفاد مما تقدّم عدم رواية ابن عيسى الأشعري عن الضعفاء، أو المشتهرين بالكذب، أو الغلاة، لا تعهّده بالرواية عن الثقات، وبينهما فرق[٣].

وهذا كلام صحيح؛ لأنّ ابن محبوب سيكون متهماً بنظر الأشعري أو ضعيفاً، لا أنّه لم تثبت وثاقته فقط، كما أنّ أبا سمينة مشتهر بالكذب أو فيه هذه الشبهة وفقاً لنصوص الرجاليّين، كما هو واضح.

٢ ـ نحن نناقش في دلالة ما تقدّم؛ لما قلناه سابقاً من أنّ نقطة الضعف هنا ليست الرواية عن الضعيف، بل اعتماد الضعفاء، وعدم المبالاة عمّن أخذ، والإكثار من المراسيل، وهذا ما يظهر من التعابير المتقدّمة عن ابن الغضائري، وهذه مرحلة تختلف تماماً عن ممارسة رواية أو روايتين أو أكثر بقليل عن هذا الضعيف أو ذاك، فلا يكشف تحفّظ ابن عيسى الأشعري عن كونه لا يروي إلا عن ثقة[٤].

---

(١) رجال الكشي ٢: ٧٩٩.

(٢) أصول علم الرجال بين النظريّة والتطبيق: ٤٦١.

(٣) المصدر نفسه: ٤٦٢؛ وقبسات من علم الرجال ١: ٢٢١.

(٤) انظر: كليات في علم الرجال: ٢٧٦؛ وتحرير المقال: ٧١.

كما أنّ في بعض الموارد يلاحظ أنّ نقطة الضعف هي الكذب والغلوّ، لا الرواية عن الضعفاء، كما في الموقف من سهل بن زياد، وأبي سمينة الصيرفي، فراجع.

٣ ـ الإيراد النقضي برواية ابن عيسى نفسه عن الضعفاء، حيث نجد له روايات كذلك في كتب الحديث، فقد روى عن محمد بن سنان، وعلي بن حديد، وإسماعيل بن سهل، وبكر بن صالح، والحسن بن العباس بن الحَريش، فمع ورود روايات له عن الضعفاء، كيف يلتزم بأن لا يروي إلا عن ثقة؟![1].

وأُجيب بأنّ محمد بن سنان وعلي بن حديد وقع الخلاف فيهما، فلعلّ ابن عيسى يبني على وثاقتهما، وأما بكر بن صالح فهو وإن ضعّفه النجاشي لكنّ علي بن إبراهيم القمي وثّقه، حيث ورد في أسانيد تفسيره، فيبقى إسماعيل بن سهل الذي ذكر النجاشي أنه ضعّفه أصحابنا، وهو لا يتلاءم مع رواية ابن عيسى عنه، إلا إذا حُمل التضعيف على التضعيف في العقيدة لا الرواية[2].

وهذا الجواب ـ بصرف النظر عن الأمثلة ـ صحيح؛ لاحتمال اختلاف العلماء في تقويم الرواة، لاسيما والعدد قليل، إذا ثبت روايته عنهم جميعاً.

٤ ـ قد يُناقش في أصل هذه القصص التي نُسبت إلى ابن عيسى الأشعري من أنه أخرج البرقي، وسهل بن زياد الآدمي، وأبا سمينة من قم، فهذه المعلومات التي اشتهر بها الأشعري لم تُذكر سوى في رجال ابن الغضائري، ونقل عنه ـ على ما يبدو ـ العلامة الحلّي، وإلا فالطوسي والنجاشي وغيرهما لم يتعرّضوا لهذه القصص عن الأشعري، وحيث إنّ كتاب ابن الغضائري غير معلوم النسبة له بحسب النسخة التي وصلتنا، لهذا فلا يعوّل على هذه المعلومات المشهورة لتكون مستنداً في شيء.

كما أنّ موقف ابن عيسى من ابن محبوب وبعضٍ آخر، لم يرد سوى بطريق نصر بن

---

(١) انظر: كليات في علم الرجال: ٢٧٦ ـ ٢٧٨؛ وقبسات من علم الرجال ١: ٢٢٠.

(٢) أصول علم الرجال بين النظرية والتطبيق: ٤٦٢ ـ ٤٦٣.

الصباح، وهو غير ثقة.

والجواب: إنّ إخراج أبي سُمينة الصيرفي من قم، أمرٌ ذكره النجاشي في الرجال[١]، كذلك ذكر إخراجه لسهل بن زياد[٢]، نعم إخراجه للبرقي أمرٌ عرفناه من ابن الغضائري، فلا يُشكّل هذا الأمر إشكالاً. وسيأتي في الفصل الأخير من هذا الكتاب الحديثُ بالتفصيل عن نسبة كتاب الضعفاء لابن الغضائري.

٥ ـ ما ذكره بعض المعاصرين، من أن تشدّد القميين لم يكن على جهة الضعف في الراوي، وإنّما لتقويمهم المرويّ الذي يذكره من حيث عدم انسجامه مع أفكارهم، وكون أمارات الوضع باديةً فيه، ونحن لا نتفق معهم في ذلك، فلا يؤخذ فعلهم معياراً[٣].

وهذا الكلام قد يضرّ بتضعيفات القميّين أو الأشعري نفسه، لكنّه إنما يضرّ بتوثيقاتهم على أساس أنّه يُثبت اعتمادهم على تحليل متون الروايات لا الراوي، فلا تكشف رواياتهم عن شخص عن وثاقته، وهذا ما قلنا سابقاً: إنّه أمرٌ سيال في علماء الرجال كلّهم جميعاً، لكنّ التشدّد المذكور يدلّ على أنّهم كانوا متحفّظين من حيث المضمون لا السند، وقد تعرّضنا لهذا في موضعه وقلنا: إن أهل قم كانت هذه هي مشكلتهم من حيث قضية الغلوّ لا مطلقاً، فهذا الإشكال وارد في الجملة.

والنتيجة: إنّه لم يثبت وثاقة كلّ من روى عنه أحمد بن محمد بن عيسى الأشعري، غايته أنّه لا يروي عن المشهورين بالضعف أو المتهمين في مرويّاتهم لاسيما بالغلوّ ونحوه، فهذا التوثيق العام غير صحيح أيضاً.

٢.٤. من روى عنهم بنو فضال

ذهب الشيخ الأنصاري (١٢٨١هـ) في بعض أبحاثه الفقهيّة إلى أنّ كلّ رواية يصحّ

---

(١) رجال النجاشي: ٣٣٢ ـ ٣٣٣.

(٢) المصدر نفسه: ١٨٥.

(٣) محمد سند، بحوث في مباني علم الرجال: ١٤١ ـ ١٤٢؛ وانظر: السيستاني، قبسات من علم الرجال ١: ٢٢٠.

سندها إلى واحدٍ من بني فضال ـ وهم من الثقات المعروفين ـ يؤخذ بها بلا نظر في السند[١]، وقد أخذ بهذه النظرية المحدّث النوري أيضاً[٢]؛ والشيخ النمازي وغيرهم[٣].

من هنا، يُحكم بوثاقة كلّ من روى عنه واحدٌ من بني فضال، وهم الحسن بن علي بن فضال وأولاده الثلاثة: محمّد وعلي وأحمد، كما يحكم بصحّة مراسيلهم وإلحاقها بالمسانيد، كما قيل في ابن أبي عمير عند الإماميّة وسعيد بن المسيّب عند أهل السنّة.

ويبدو أنّ مستند الشيخ الأنصاري في ذلك، كما يظهر من أبحاثه في كتاب المكاسب[٤]، هو الرواية الواردة في حقّ بني فضال، عن عبد الله الكوفي خادم الشيخ الحسين بن روح، قال: «سئل الشيخ ـ يعني أبا القاسم رضي الله عنه ـ عن كتب ابن أبي العزاقر بعدما ذُمّ وخرجت فيه اللعنة، فقيل له: فكيف نعمل بكتبه وبيوتنا منها مِلاء؟ فقال: أقول فيها ما قاله أبو محمد الحسن بن علي صلوات الله عليهما، وقد سُئل عن كتب بني فضال، فقالوا: كيف نعمل بكتبهم وبيوتنا منها مِلاء؟ فقال صلوات الله عليه: «خذوا بما رووا وذروا ما رأوا»»[٥].

ولكنّ التأمّل في كلام الشيخ الأنصاري يجعله يؤسّس قاعدةً حديثيّة لا رجاليّة، فإنّه يرى صحّة مروياتهم، لا توثيق من رووا عنه، فلتراجع كلماته بتأنٍّ، فلا نريد أن نطيل.

وعلى أيّة حال، فقد نوقش ـ ويناقش ـ هذا الكلام من جهات:

أوّلاً: ما ذكره غير واحد، من أنّ ظاهر هذه الرواية هو صحّة رواياتهم، لا صحّة رواية

(١) الأنصاري، كتاب الصلاة ١: ٣٦، و ٢: ٥٧٦؛ وكتاب المكاسب ٤: ٣٦٦ ـ ٣٦٧؛ وكتاب النكاح: ٤٧٤.

(٢) النوري، خاتمة المستدرك ٤: ٢٦٩، ٤٤٩، و ٥: ٢١، ٢٤٩.

(٣) مستدركات علم رجال الحديث ١: ٦٤؛ وعلي الحسيني الصدر، الفوائد الرجاليّة: ١٧٢ ـ ١٧٥.

(٤) كتاب المكاسب ٤: ٣٦٦ ـ ٣٦٧.

(٥) الطوسي، الغيبة: ٣٨٩ ـ ٣٩٠.

من يروون عنه، كما أنّ الحديث يريد أن يصحّح مروياتهم من حيث أنفسهم لا من حيث من روى عنهم أو رووا عنه، فهي إفادة بوثاقتهم لا بوثاقة من يروون عنه، وكأنّ الرواية تريد أن تُلفت النظر إلى أنّ انحرافهم العقدي لا يضرّ بوثاقتهم والأخذ بروايتهم بعد أن كانوا ثقاتاً، لا أكثر، وذلك بقرينة المقابلة بين الرواية والرؤية، فلا إطلاق في هذه الرواية[1].

وليس من البعيد عندي أن تكون كتب بني فضال تجمع بين الرواية والدراية، فقد يوردون في الكتاب أحاديث، وكذلك يذكرون آراءهم الشخصيّة، ولم تكن كتبهم متمحّضة في الأحاديث والنقل، ولهذا طلب منهم الإمام التمييز بين ما هو حديث في كتبهم وما هو رأي، وأين هذا من تصحيح السند أو توثيق المشايخ؟!

ثانياً: ما ذكره السيد الخوئي من أنّ بني فضّال ليسوا بأحسن حالاً من كبار رواتنا الإمامية، فإذا كان أولئك الأجلاء لا تُثبت رواياتهم عن شخص وثاقتَه ولا روايتهم مرسلاً حجيّة مرسلاتهم، فبنو فضال ـ وهم من الفطحيّة ـ أقلّ منهم، علماً أنّ بني فضال كانوا قبل انحرافهم ممّن لا تُقبل رواياتهم إذا كانت مرسلة أو ضعيفة، فبالأولى أن يكون حالهم كذلك بعد انحرافهم، فلا يحتمل أنهم بعد الانحراف صاروا أعظم منزلة ومقاماً مما هو قبل ذلك[2].

ويناقش بأنّه لا علاقة لعِظَم ومكانة بني فضال بالمقارنة بسائر الرواة، وإنما يريد

---

(١) انظر: الحكيم، مستمسك العروة الوثقى ١: ٢٢١؛ والخوئي، كتاب الصلاة ١: ١٥٠ ـ ١٥١، و ٢: ١١٨ ـ ١١٩، ومعجم رجال الحديث ١: ٦٨؛ والروحاني، فقه الصادق ١٥: ١٧٩؛ ومحمد سعيد الحكيم، المحكم في أصول الفقه ٣: ٢٦١؛ والخميني، تهذيب الأصول ٣: ١٦٨؛ والأراكي، الصلاة ١: ٥٠؛ والتبريزي، إرشاد الطالب ٣: ٢٧٤؛ والكلباسي، الرسائل الرجالية ٢: ١٥٦ ـ ١٥٧؛ والسبحاني، كليات في علم الرجال: ٢٧٩؛ والسيستاني، قبسات من علم الرجال ١: ٣٨٤؛ والإيرواني، دروس تمهيدية في الفقه الاستدلالي ٢: ٤٦٧.

(٢) كتاب الصلاة ١: ١٥٠ ـ ١٥١.

المستدلّ هنا أن يأخذ الرواية مستنداً للكشف عن طريقتهم في الرواية وأنهم لا يروون ولا يُرسلون عن ثقة، وهذا تعهّد من الراوي قد يكون في راوٍ دون آخر، بصرف النظر عن المكانة والمنزلة.

يُضاف إلى ذلك أنّ المستدل هنا لا يريد أن يدّعي بأنّ بني فضال صاروا بعد انحرافهم كذلك حتى يتعجّب السيد الخوئي؛ وإنما من الممكن أن تكشف الرواية عن ديدن هؤلاء قبل وبعد تحوّلهم العقدي، لا أنّهم صاروا بعد التحوّل أرقى مكانةً مما قبله.

ثالثاً: إنّ هذه الرواية نفسها غير معتبرة السند من رأس؛ لورود أبي الحسين بن تمّام وعبد الله الكوفي في سندها، ولم تثبت وثاقتهما، فلا يوجد أساسٌ متينٌ لهذه الرواية حتى تكون مستنداً[1].

وقد دغدغ بعض المعاصرين[2] في هذه المناقشة السندية بأنّ أبا الحسين بن تمام هو محمد بن علي بن الفضل بن تمام أبو الحسين الدهقان، وهو رجل ثقة بشهادة النجاشي[3]، فيبقى الإشكال من ناحية عبد الله الكوفي، حيث قد يُقال بوثاقته من حيث كونه خادم الحسين بن روح النوبختي، إذ لو كان كاذباً لطرده الحسين بن روح، وبهذا تصحّ الرواية سنداً لو قبل بهذا التوجيه.

وهذا كلام تام في ابن تمّام، أما في عبد الله الكوفي، فلا، إذ كذبه على لسان سيّده، وربما وقع هذا الكذب بعد وفاة الحسين بن روح، ليس بالأمر البعيد، ولا دليل على أنّ الثقة لا يضع خدماً إلا الثقات، علماً أنّه لا يوجد لعبد الله الكوفي إلا هذه الرواية على ما يبدو، فليس رجلاً راوية حتى يُعرف بالكذب فيطرده، ولعلّه لم يحدّث إلا مرّة واحدة كذب فيها؛ ولهذا كان مهملاً جداً لا ذكر له، فالسند غير تام من هذه الجهة، فضلاً عن كونها

---

(١) الخوئي، كتاب الصلاة ١: ١٥١، و ٢: ١١٨؛ وكتاب الصوم ١: ١٩١؛ ومعجم رجال الحديث ١: ٦٨؛ والإيرواني، دروس تمهيدية في الفقه الاستدلالي ٢: ٤٦٧.

(٢) الداوري، أصول علم الرجال: ٤٦٧.

(٣) انظر: رجال النجاشي: ٣٨٥؛ ومعجم رجال الحديث ١٧: ٣٦٢ ـ ٣٦٣، رقم: ١١٣٥٣.

رواية آحاديّة منفردة.

هذا، ويُشار إلى أنّ الوحيد البهبهاني[١] حاول وضع أمارة خاصّة في علي بن الحسن بن فضال بالخصوص، لتوثيق كلّ من روى عنه، وهي قول النجاشي في حقه بأنّه قلّ ما روى عن ضعيف[٢]، **ولكنّه ليس بوجه**؛ لأنّه يقرّ بروايته عن الضعيف ولو قليلاً، فضلاً عن عدم كونه نافياً لروايته عن مجهول الحال، بل هذا الكلام من النجاشي يصلح لمعارضة إطلاق قاعدة أنّه لا يروي إلا عن ثقة، طبقاً للرواية المتقدّمة، فتأمّل جيداً. نعم، لو روى ابن فضال كثيراً عن شخص، فإنّ شهادة النجاشي تنفي ـ بقوّة احتماليّة ـ كون هذا الشخص ضعيفاً؛ لأنّه يقول بأنّه قلّما روى عن ضعيف، فلاحظ جيّداً.

والنتيجة: إنّه لم يقم دليل على وثاقة كلّ من روى عنه أحدٌ من بني فضال، ولا على حجيّة مراسيلهم، نعم، نصّ النجاشي في خصوص علي بن الحسن بن فضال ينفع ـ قرينةً ـ في بيان طبيعة نقل ابن فضال واهتمامه بعدم الرواية عن ضعيف ولو غالباً.

٢ـ ٥ـ مشايخ علي بن الحسن الطاطري، بين التعميم والتخصيص

ذكر بعض العلماء أنّ كلّ من روى عنه الثقةُ المعروف عليُّ بن الحسن الطاطري الكوفي فهو ثقة، فكلّما ثبت أنّ الراوي من مشايخ الطاطري حُكم بوثاقته أو كان هذا قرينة الوثاقة أو مشعراً بالوثاقة[٣]، وقد جمع الشيخ غلام رضا عرفانيان مشايخ الطاطري فبلغوا خمسة وعشرين شيخاً[٤].

والمستند في هذا التوثيق العام هو ما قاله الشيخ الطوسي في الفهرست، لدى ترجمته

(١) البهبهاني، الفوائد الرجاليّة (مطبوع مع رجال الخاقاني): ٤٨.

(٢) رجال النجاشي: ٢٥٧ ـ ٢٥٨.

(٣) انظر: البهبهاني، الفوائد الحائريّة: ٢٢٧، والفوائد الرجاليّة: ٤٧، وتعليقة على منهج المقال: ٢٧، ٥٤، ٦٧، ١٤٨، ١٨٩، ٢٥٢؛ والنوري، خاتمة المستدرك ١: ٩٩، و٤: ٢٨٩، ٤٦٥؛ وعرفانيان، مشايخ الثقات ٢٠١ ـ ٢٠٥؛ والأبطحي، تهذيب المقال ١: ١١٨.

(٤) عرفانيان، مشايخ الثقات ٢٠٢ ـ ٢٠٥.

الطاطري نفسه، وهذا نصّه: «علي بن الحسن الطاطري الكوفي، كان واقفيّاً شديد العناد في مذهبه، صعب العصبيّة على من خالفه من الإماميّة، وله كتب كثيرة في نصرة مذهبه، وله كتب في الفقه رواها عن الرجال الموثوق بهم وبرواياتهم..»[١].

لقد اعتُبر هذا النص بمثابة شهادة من الطوسي بوثاقة كلّ من روى عنه الطاطري، لكنّه لا يُثبت ذلك بقول مطلق؛ إذ قد ظهر هنا اتجاهان في التعامل مع هذا النص/ الوثيقة التي قدّمها الطوسي:

الاتجاه الأوّل: وهو الاتجاه الذي يقبل بهذه الشهادة، غاية الأمر يسعى لبيان عدم كليّتها على مستوى مشايخ الطاطري، فقد نوقش في الكلّية والتعميم المدّعى هنا[٢].

وهذه المناقشة صحيحة، لأنّ المتأمّل في نصّ الشيخ يرى أنه مقيّد بعدّة قيود، لو اجتمعت تمّ توثيق شيخ الطاطري، **وهذه القيود ـ عندي ـ ما يلي**:

القيد الأوّل: أن يكون الطاطريّ قد روى عن هذا الشيخ في كتبه الفقهيّة، أي كتب الطاطريّ الفقهيّة؛ لأنّ ظاهر التوثيق ـ في القدر المتيقّن منه ـ رجوعه إلى كتبه الفقهيّة، لا مطلق كتبه، فلو روى الطاطريّ عن شخص في غير كتبه الفقهيّة فلا يكون المرويّ عنه مشمولاً لنصّ الطوسي هنا.

القيد الثاني: أن تكون الرواية واردةً في كتب الطاطري الفقهيّة، لا منقولة عنه في غير هذه الكتب، ولو كانت الرواية فقهيّة المضمون؛ لأنّ الطوسي لم يوثق مشايخ الطاطري في الروايات الفقهيّة، بل في الروايات الواردة في كتبه الفقهيّة، وبين العنوانين عموم وخصوص من وجه، فما ينقله بالمشافهة لا في كتبه لا قيمة له، وكذلك ما ينقله عن كتب الآخرين، بحيث يقع هو في الطريق إلى كتب غيره الفقهيّة، بل وكذا لو نقل روايةً فقهيّة في

---

(١) الفهرست: ١٥٦.

(٢) انظر: الخوئي، معجم رجال الحديث ١: ٦٩ (ولكن لعلّه يفهم منه التعميم في ج ٨: ١٤٦ ـ ١٤٦، و٩: ٩٣)؛ والداوري، أصول علم الرجال: ٤٤٤ ـ ٤٤٦؛ وراجع: النمازي، مستدركات علم رجال الحديث ١: ٢٤ ـ ٢٥، وإن كان ظاهره التعميم في ج١: ٦٥، و ٣: ٣٧١.

كتاب تاريخيّ له، ومن هنا يمكن القول بأنّه إذا صدّر الطوسي السند إلى رواية فقهيّة في التهذيبين بالطاطريّ، فيُعلم أو يترجّح أنّ الرواية أخذها من كتاب الطاطري الفقهي، بناءً على أنّ من صدّر الطوسيّ السند به فهو صاحب الكتاب (وسيأتي النقاش في هذا في الفصول القادمة إن شاء الله)، وأما في غير ذلك فلا.

القيد الثالث: إن نصّ الطوسي وإن احتمل توثيق كلّ من وقع قبل الطاطري في السند، لكنّ المقدار المؤكّد منه خصوص المباشرين؛ لعدم انعقاد ظهور في الأوسع من ذلك، ومن ثمّ فلا يُثبت هذا النصّ وثاقة كلّ الرواة الواقعين في سند الطاطري إلى الإمام، بل يُثبت وثاقة خصوص مشايخه.

القيد الرابع: أن يثبت أنّ هذا الكتاب للطاطري قد وصل إلى الشيخ الطوسي عند تأليفه الفهرست أو قبله، فلو ظهر كتابٌ للطاطري بعد الطوسي، ولم يظهر أنّه قد وصل للطوسي، فمن غير المعلوم أنّ شهادة الطوسي سوف تشمل هذا الكتاب أيضاً، وهذا واضح.

ولهذا يُقتصر على مشايخ الطاطري الموجودين تحت نظر الشيخ الطوسي، ولكي نتأكّد من ذلك، حيث لم يسمّ الطوسي الكتب الفقهيّة للطاطري، نقتصر على ما جاء عن كتب الطاطري في كتب الطوسي الحديثية بما يتصل بالفقه، وقد أحصى عدد الرواة الموجودة فيهم هذه القيود في التهذيبين الشيخُ الداوري فبلغوا أحد عشر شخصاً وهم: عبد الله بن علي بن أبي شعبة الحلبي، وفي نسخة علي بن شعبة الحلبي، وعلي بن أسباط، ومحمد بن أبي حمزة، والحسن بن محبوب، وعبد الله بن وضاح، ومحمد بن زياد (ابن أبي عمير)، وأبو جميلة، وفي نسخة هي الصحيحة عبد الله بن جبلة، وعلي بن رباط، وجعفر بن سماعة (والظاهر أنّه جعفر بن محمّد بن سماعة الثقة)، ومحمد بن سكين أو مسكين، وابن أبي حمزة، ويبدو أنّه نفس محمد بن أبي حمزة، فيكون العدد عشرة[1].

---

(١) انظر: أصول علم الرجال: ٤٤٥ ـ ٤٤٦.

أمّا السيد محمّد رضا السيستاني، فقد أحصاهم فبلغوا عنده أربعة أشخاص ـ ولعلّه لم يكن بصدد الإحصاء التامّ ـ وهم: محمد بن أبي عمير، وعبد الله بن وضاح، ومحمد بن أبي حمزة، والحلبي، وذكر أنّ جميعهم ثابتة وثاقتهم بلا حاجة لهذا التوثيق[١].

ولكنّ هذا يتمّ لو أنّنا لم نحتج في مسلك الاطمئنان إلى جمع القرائن أكثر فأكثر، فضمّ هذه القرينة أمرٌ نافع لرفع مستوى الوثوق بوثاقة هؤلاء الذين حصلنا على توثيقات أخرى لهم. نعم نحن بعد التتبّع رأينا أنّ الأسماء العشرة التي ذُكرت كلّهم من الثقات، باستثناء وجود نقاش في محمّد بن مسكين أو سكين، فلا بأس بعدّ هذه قرينة توثيق في حقّه، وعدّها مراكمة مفيدة لقرائن التوثيق الأخرى في حقّ البقيّة.

الاتجاه الثاني: وهو الاتجاه الذي يناقش في أصل هذا التوثيق العام، وينطلق أنصاره من عدّة مبرّرات أبرزها:

المبرّر الأوّل: ما ذكره الشيخ السبحاني، ويُفهم من غيره أيضاً، من أنّ مثل هذه النصوص محمولة ـ احتمالاً ـ على الغالب لا الحصر، بمعنى أنّ الطوسي نظر في الكتب الفقهيّة التي كتبها الطاطري، فرأى الغالب فيها ذلك، فأطلق كلامه في النصّ المتقدّم؛ من هنا فتكون مثل هذه النصوص مجرّد قرائن ظنّية تحتاج لانضمام قرائن أُخَر لتحصيل الوثوق بالنتيجة[٢].

وهذا كلام معقول وغير بعيد في نفسه، وقد ذهب بعض المعاصرين إلى مثله في رجال كتاب كامل الزيارة، كما سيأتي إن شاء الله، لكن قد يقال بأنّه يظلّ إطلاق كلام الطوسي معتمداً ما لم يأت شاهدٌ أقوى من مجرّد الاحتمال هنا.

المبرّر الثاني: ما ذكره بعض المعاصرين، من أنّ هذا النصّ من الطوسي ليس توثيقاً عاماً لكلّ المشايخ فرداً فرداً، وإنما هو في مقام بيان تحفّظ صاحب الكتاب عن الرواية عن

---

(١) انظر: قبسات من علم الرجال ١: ١٣٠.

(٢) كليات في علم الرجال: ٢٨١؛ وآصف محسني، بحوث في علم الرجال: ٧٧.

الكذابين والمدلّسين ومن يُعلم كذبه، وعن كلّ رواية احتفت بها القرائن الدالّة على وضعها ودسّها، بحيث إنّ الطابع العام أنّه روى عن الثقات بنحو لا يمانع من أن يكون روى عن بعض الضعاف أو المجاهيل عندما تكون قد اعتضدت هذه الروايات بمؤيّدات الصحّة، وهذا ما نجده حتى في مقدّمات الكتب الأربعة، بمعنى لا يُراد منه توثيق كلّ الرواة، وكأنّ هناك اتجاهان آنذاك: اتجاه الجمع كيفما كان على طريقة الكشكول، واتجاه التثبّت في السند والمتن[1].

وهذا الكلام كلّه معقول، ويصبّ في النتيجة التي احتملها السبحاني في الإشكال الأوّل، وليس الحمل على الغالب في مثل تعبير الطوسي هنا بالبعيد، لاسيما على نظريّتنا في أنّ اللغة العربية قد يُطلق الكلامُ فيها ويراد الأعمّ الأغلب، فلو كان تسعون بالمائة من الكتاب مرويّاً عن الثقات، لصدق لغةً وعرفاً أنّ للطاطري كتاباً رواه عن الثقات، مقابل من يكون في كتابه أكثر من خمسين في المائة من المرويّات الضعيفة. ولعلّ هذا ما يفسّر وجود رواية عن الكذابين لبعض الرواة رغم ورود مثل هذه الشهادات في حقّهم، الأمر الذي يمكن تفسيره على قانون الغالبيّة أيضاً. هذا، وإن كانت تفاصيل مقاربة هذا المعاصر يمكن مناقشتها، لكن لا نطيل.

المبرّر الثالث: وهو يقول بأنّ شهادة الطوسي هذه لا قيمة لها؛ من حيث إنّ كتب الطاطري قد وصلت إليه بطرق ضعيفة في التهذيب والاستبصار والفهرست، ومن ثمّ فلا يُعلم صحّة الكتب الفقهيّة التي وصلته عن الطاطري، حتى يقوم بتوثيق رجالها.

والجواب: إنّه لا يهمّنا وصول هذه الكتب للشيخ الطوسي بطريق معتبر؛ لأنّ الشيخ الطوسي يذكر هذه الكتب وينظر إلى ما فيها ولو وصلته بطريق غير معتبر ثم يشير إلى مشايخ الطاطري فيقوم بتوثيقهم بأعيانهم[2]، فلو أنّه ينقل لنا توثيق الطاطري لمشايخه،

---

(١) بحوث في مباني علم الرجال: ١٤٢ ـ ١٤٣.

(٢) انظر: آصف محسني، بحوث في علم الرجال: ٧٧.

لصحّ هذا الإشكال؛ لعدم ثبوت هذا التوثيق بعد عدم صحّة الطرق إلى نفس كتب الطاطري، أمّا والطوسي نفسه هو الذي يقوم بتوثيق هذه الأسماء التي يراها أمامه، فلا حاجة بعد ذلك لثبوت صحّة نسبة النسخ إلى الطاطري نفسه.

والمتحصّل أنّه لم تثبت وثاقة كلّ مشايخ الطاطري، وغايته توثيق عشرة أشخاص منهم، جميعهم أو غالبهم ممن ثبتت وثاقته سابقاً كمحمّد بن أبي عمير، فهذه القرينة جيدة وثابتة، وكلّ من نضع يدنا عليه من هؤلاء العشرة فإنّ النصّ سوف يرفع احتمال وثاقته، ولو بنينا على الغلبة.

٢ ـ ٦ ـ مشايخ جعفر بن بشير البجلّي، قراءة نقديّة

لعلّ أوّل من سنّ هذه القاعدة التوثيقيّة بوصفها أمارة توثيق هو الشيخ الوحيد البهبهاني[1]، ثم ذهب المحدّث النوري وغيره بعده، إلى توثيق كلّ من روى عنه جعفر بن بشير البجلّي الوشاء الثقة[2]، وإذا صحّت هذه النظريّة فستثبت وثاقة ١٠٣ رواة، حسب الإحصاء الذي قام به الشيخ غلام رضا عرفانيان[3].

وقد استدلّ على ذلك بما ذكره النجاشي في ترجمة هذا الراوي الثقة، وهذا نصّه: «جعفر بن بشير، أبو محمد البجلّي الوشاء، من زهّاد أصحابنا وعبّادهم ونسّاكهم، وكان ثقةً..

(١) انظر: البهبهاني، الحاشية على مدارك الأحكام ١: ١١٣؛ ومصابيح الظلام ٤: ٣٩٩، و٥: ٣٠٧، و٦: ٥٣٥، و٨: ٧٢، ٣٧٢؛ والفوائد الرجالية: ٤٨؛ وتعليقة على منهج المقال: ٢٧، ٥٤، ٥٦، ١١٠، ١٢٢، ١٢٣، ١٥٨، ١٦٠، ١٧٥، ١٧٧، ٢٠٤، ٢٠٥، ٢٠٦ (وهنا ـ أي ص ٢٠٦ ـ يفهم منه وثاقة من يروي عنه جعفر بن بشير ولو مع الواسطة)، ٢٢٥، ٢٢٩، ٢٨٣، ٣٣٨.

(٢) انظر: خاتمة مستدرك الوسائل ١: ٢٢٧ ـ ٢٢٨، ٤: ١٥٣، ١٧٢، ٣٧٨، ٤٦٥، و٥: ٢٣ ـ ٢٤، ٣٦، ٣٤٧، ، و٦: ٣٣، و٧: ١٠٩، ٢٢٦؛ والنمازي، مستدركات علم رجال الحديث ١: ٢٤، ٦٥؛ والمازندراني، منتهى المقال ١: ٨٩؛ والكجوري، الفوائد الرجاليّة: ١٠٦؛ والبروجردي، طرائف المقال ١: ٢٤٨؛ والأبطحي، تهذيب المقال ١: ١١٦.

(٣) انظر: مشايخ الثقات: ١٠٢ ـ ١١٧.

روى عن الثقات ورووا عنه..»[١]. إذ يُعتبر النصّ بمثابة شهادة بوثاقة كلّ من روى عنهم جعفر بن بشير. بل ربما اعتبر نصّاً في وثاقة من روى عن جعفر أيضاً.

وقد تعرّض ـ أو يتعرّض ـ هذا التوثيق العام لملاحظات، أبرزها:

٢.٦.١. نصّ التوثيق بين دلالة الحصر وعدمها

الملاحظة الأولى: ما ذكره السيد الخوئي، وتبعه عليه غيره، من أنّ هذه الجملة ليس فيها دلالة على الحصر، بمعنى أنّ جعفر بن بشير لا يروي إلا عن الثقات، ويشهد لذلك أنّ الجملة أضافت توثيق من رووا عنه، ولا يُحتمل أنّ يوثق كلّ من روى عن جعفر بن بشير، فقد روى الكذابون عن أهل البيت أنفسهم، نعم غاية ما يفيده هذا الكلام هو بيان الكثرة[٢].

وأضاف الشيخ الداوري والسيد السيستاني أنّ هذا النصّ وقع في مقام المدح، فكما يُذمّ من تكثُّر روايته عن الضعفاء، كذلك يُمتدح من تكثر روايته عن الثقات، فليس في الجملة أزيد من هذا المقدار[٣].

وهذا الإشكال وارد من جهةٍ دون أخرى:

أ ـ أمّا الجهة الصحيحة، فهي عدم وجود أيّ دلالة حاصرة أو استغراقيّة في الجملة المتقدّمة، فـ (روى عنه الثقات) لا تعني أنّ (كلّ من روى عنه هم من الثقات)، لاسيما إذا توصّلنا إلى النتيجة التي خرج بها صاحب كتاب «مشايخ الثقات» بعد تتبّعه المشايخ، حيث وجد أنّ ٧٦ شيخاً لجعفر بن بشير من أصل ١٠٣، قد تمّ بالفعل توثيقهم في كلمات

---

(١) رجال النجاشي: ١١٩.

(٢) معجم رجال الحديث ١: ٦٨ و ٨: ١٩؛ وعلي السيستاني، قاعدة لا ضرر ولا ضرار: ١٩ ـ ٢٠؛ وكليات في علم الرجال: ٢٧٩؛ وبحوث في مباني علم الرجال: ١٤٠؛ وتحرير المقال: ٧٢؛ وقبسات من علم الرجال ١: ٣٢، ٣٢١؛ وبحوث في علم الرجال: ٧٨.

(٣) أصول علم الرجال: ٤٤٧ ـ ٤٤٨؛ وقاعدة لا ضرر ولا ضرار: ٢٠.

الرجاليّين المتقدّمين أيضاً[١].

ب ـ وأمّا الجهة غير الصحيحة، فهي أنّ إشكال السيد الخوئي بعدم إمكان الأخذ بوثاقة من روى عنه جعفر بن بشير ليس بوارد؛ لأنّ النجاشي لا يريد أن ينفي إمكانية رواية الكذابين عنه، وإنّما يشهد بأنّ الراوي والمرويّ عنه في مورد جعفر بن بشير قد تتبّعهم النجاشي ورأى أنّهم ثقات، وليس هناك مانع عقلي أن يتفق في كتب الرواية هذا الأمر لراوٍ معيّن، ما دام حالة استثنائيّة، فليس هو تأسيس أصل حتى يُنتقد بما قيل، وإنما هو إخبار عما وقع في دائرة هذا الراوي لا كلّ الرواة ولا كلّ الثقات.

ويتعزّز ما نقول بالإحصاء الذي قام به الشيخ عرفانيان لمن روى عن جعفر بن بشير، حيث بلغ عددهم ثمانية عشر رجلاً، كلّهم وثقوا ـ حسب رأيه[٢] ـ، فمن الممكن أنّ النجاشي قام بنفس الخطوات التي قام بها عرفانيان، وذكر ما ذكره في هذا المجال. وإن كان في توثيق بعض من عدّه عرفانيان ثقة في فهرسته هذا نظر، بل منعٌ.

نعم، بناءً على استقرائيّة المشايخ والرواة عن ابن بشير، قد يقال بأنّه لو وردت رواية عن ابن بشير، لكن لا نحرز وصولها ليد النجاشي، بحيث يكون ناظراً إليها أيضاً، ففي هذه الحال لا يعلم شمول شهادته لمثل هذا المورد، فلاحظ.

٢.٦.٢. اختراق التوثيق بالضعفاء

الملاحظة الثانية: ما ذكره السيد الخوئي أيضاً وتبعه عليه جماعة وزادوا فيه، من أنّ هذه القاعدة منقوضة بأننا عثرنا على روايات فيها جعفر بن بشير عن الضعاف، فقد روى عن صالح بن الحكم، وعبد الله بن محمد الجعفي، وداود الرقي، والمفضل بن عمر، وابن أبي حمزة البطائني، وأبي جميلة، وهم ممّن ضُعفوا في كلمات النجاشي نفسه، كما روى عنه بعض

---

(١) راجع: عرفانيان، مشايخ الثقات: ١١٧.

(٢) المصدر نفسه: ١١٨ ـ ١١٩.

من ضعّفهم النجاشي مثل أبي سُمينة الصيرفي، وسهل بن زياد، وسلمة بن الخطاب[1].

وقد يشكل هنا بأنّه ربما كان جعفر بن بشير يرى هؤلاء من الثقات فيما يراهم النجاشي من الضعاف، فلا يخرم ذلك القاعدة المشار إليها في وثاقة مشايخه.

لكن يجاب بأنّ هذه القاعدة ـ كما قلنا ـ استقرائية؛ إذ لا يمكن أن يتعهّد جعفر بن بشير بأن لا يروي عنه إلا الثقة، فهذا خارج عن طاقته، وإذا كانت استقرائيّةً والمفروض أنّ الشاهد بها هو النجاشيّ نفسه، كشف ذلك ـ بضمّ نصوص النجاشي إلى بعضها ـ أنّه يقصد الإشارة إلى الأعم الأغلب، لا إلى الموجبة الكلّية، فهذا الإشكال غير وارد على السيد الخوئي هنا، نعم هذا إذا تمّ فقد يتمّ في مشايخ الثقات الثلاث، حيث صحّحت المراسيل، وسوف يأتي بحثه بعون الله سبحانه.

٢.٦.٣. الطوسي وروايات البجلّي، وقفة مع نقد السيستاني

الملاحظة الثالثة: لعلّ ما يؤيّد كلّ ما تقدّم في جعفر بن بشير هو ما ذكره السيد السيستاني، من أنّ الطوسي لم يتعامل مع جعفر بن بشير بطريقة وثاقة مشايخه، قال السيستاني: «ويشهد لما ذكرناه ما قاله الشيخ في التهذيب فإنه بعد أن أورد روايتين لجعفر بن بشير، الأولى: عمّن رواه عن أبي عبد الله، والثانية عن عبد الله بن سنان أو غيره عنه عليه السلام. قال بصدد النقاش في الخبر المحكي بهما: أوّل ما فيه أنّه خبر مرسل منقطع الإسناد؛ لأنّ جعفر بن بشير في الرواية الأولى قال: عمّن رواه، وهذا مجهول يجب اطّراحه، وفي الرواية الثانية قال عن عبد الله بن سنان أو غيره، فأورده وهو شاكّ فيه وما يجري هذا المجرى لا يجب العمل به. فيلاحظ أنّه قدّس سرّه لم يعبأ في إسقاط الرواية بالإرسال بكون المرسل هو جعفر بن بشير، وهذا لا وجه له لو كان جميع مشايخه ومن يروي عنهم من

---

(١) راجع: معجم رجال الحديث ١: ٦٨ ـ ٦٩؛ وأصول علم الرجال: ٤٤٧؛ وكلّيات في علم الرجال: ٢٧٩ ـ ٢٨٠؛ وقبسات من علم الرجال ١: ٣٢ ـ ٣٣.

الثقات، فتأمّل»[١].

فإنّ هذه الملاحظة ـ لو تمّت ـ ستوقع التعارض بين توثيق النجاشي ورفض الطوسي لهذا التوثيق، مما يربك نتيجة هذه القاعدة لو تمّت، لاسيما على مبنى الاطمئنان.

إلا أنّ السيد السيستاني ـ أو ولده ـ أورد على هذه الملاحظة في هامش البحث نفسه بما يفسّر تأمّله آخر كلامه المتقدّم، بالقول: «وجهه أنّ الاستشهاد بكلام الشيخ قدّس سرّه مدفوع نقضاً وحلاً (أما النقض) فإنّ الشيخ قد ناقش في موضع من التهذيبين في بعض مراسيل ابن أبي عمير، وردّها بالإرسال (التهذيب ج ٨ ح ٩٣٢)، مع أنّنا نرى حجيّة مراسيله، اعتماداً على كلام الشيخ نفسه في العدّة من أنّه لا يروي ولا يُرسل إلا عن ثقة. (وأما الحلّ) فإنّ الشيخ قد تكفّل في التهذيبين لحلّ ظاهرة التعارض بين الأخبار، وذلك مما ألجأه أحياناً إلى اتّباع الأسلوب الإقناعي في البحث المتمثّل في حمل جملة من الروايات على بعض المحامل البعيدة، أو المناقشة في حجيّتها ببعض الوجوه التي لا تنسجم مع مبانيه الرجاليّة والأصوليّة المذكورة في سائر كتبه. وهذا ظاهر لمن تتبّع طريقته قدّس سرّه في الكتابين، ولتوضيحه وذكر الشواهد عليه مجال آخر، وعلى هذا فلا يمكن الاستناد إلى ما ذكره في التهذيبين، خلافاً لما صرّح به هو في كتاب العدّة أو ذكره غيره من أعلام الرجاليّين»[٢].

وفي كلامه ـ حفظه الله ـ مواضع للنظر، نترك بعضها للبحث عن مراسيل ابن أبي عمير، وأكتفي هنا بالإشارة إلى أنّ ما فعله في التهذيب كما يمكن حمله على المنهج الإقناعي، ونقوم بتبرير ذلك له، رغم أنّه لا يؤمن به ولا يرى واقعيّته، كذلك ما فعله في العدّة يمكن حمله على المنهج الإقناعي حيث يريد تعزيز نظريّة خبر الواحد وحجيّة السند هناك، فاستخدم المبالغة في التوثيق أو تصحيح المراسيل من قبل الثلاثة، والتفصيل سيأتي

---

(١) رجال النجاشي: ٣٤٥.

(٢) قاعدة لا ضرر ولا ضرار: ٢٠، الهامش رقم: ٢؛ وقبسات من علم الرجال ١: ٤٨.

قريباً بحول الله.

وعلى أيّة حال، فهذه الملاحظة تجري لو كان ابن بشير لا يروي ولا يُرسل إلا عن ثقة، وقد تعهدّ هو بذلك مثلاً، أمّا لو قلنا بأنّ القاعدة استقرائيّة وأنّ المشايخ الذين ذكر أسماءهم في مرويّاته هم ثقات عند النجاشي بعد التتبّع لهم، فإنّ تحفّظ غير النجاشي عن بعض مراسيله لا يضرّ في هذه الحال، إلا إذا قيل بأنّ النجاشي يعتبر أنّ ابن بشير متعهّد أو مدمن لعدم النقل عن غير الثقات مطلقاً.

والنتيجة: عدم ثبوت وثاقة «كلّ من روى عنه جعفر بن بشير».

٢ـ ٧ـ مشايخ محمد بن إسماعيل بن ميمون الزعفراني، نقد وتعليق

محمّد بن إسماعيل بن ميمون الزعفراني من المشايخ والرواة الثقات، وقد ذكر الوحيد البهبهاني والمحدّث النوري وغيرهما أنّ كلّ من روى عنهم الزعفراني هم ثقات أيضاً[١].

وقد استدلّ له بما ذكره النجاشي في حقّه حيث قال: «محمّد بن إسماعيل بن ميمون الزعفراني، أبو عبد الله، ثقة، عين، روى عن الثقات ورووا عنه..»[٢].

والكلام الذي تقدّم في «جعفر بن بشير»، في تقريب الاستدلال ومناقشته، يأتي بعينه في الزعفرانيّ، فلا نطيل ولا نعيد، لكن هنا نقطتان:

النقطة الأولى: إنّ تتبّع حال الزعفراني يُثبت لنا أنّه ليست له رواية عن غير المعصوم، إلا رواية عن حماد بن عيسى، وردت في كتاب تهذيب الأحكام للطوسي[٣]. وحمادُ بن عيسى ثقة جليل، كما أنّ الراوي عن الزعفراني هو علي بن الحسن بن فضال الثقة الجليل،

---

(١) انظر: البهبهاني، الفوائد الرجاليّة: ٤٨، وتعليقة على منهج المقال: ٢٧؛ والنوري، خاتمة مستدرك الوسائل ٧: ١١٠؛ والكجوري، الفوائد الرجالية: ١٠٦؛ والنمازي، مستدركات علم رجال الحديث: ١: ٢٤، ٦٥؛ والأبطحي، تهذيب المقال ١: ١١٦.

(٢) رجال النجاشي: ٣٤٥.

(٣) تهذيب الأحكام: ٤: ١٢٦.

فهذه النظريّة لا تنفع شيئاً معتدّاً به، غير تقوية الوثوق بوثاقة هذين الرجلين البارزين.

كما أنّ الإشكال الذي أورده السيّد الخوئي على مشايخ جعفر بن بشير من أنّ بعضهم محكومٌ بالضعف لا يجري هنا؛ لانتفاء موضوعه. وقد أشار إلى بعض هذا الأمر الشيخ مسلم الداوري[١].

وقد تتبعتُ كتاب النجاشي وطرقه فوجدت ذكراً للزعفراني في طريق النجاشي إلى حماد، لكنّني وجدت أنّه وقع في طريق النجاشي إلى زياد بن مروان[٢]، وقد وثّقوه لتوثيق المفيد له[٣].

النقطة الثانية: ذهب الشيخ الداوري إلى الحكم بوثاقة عبد الله بن محمد بن خالد، والسبب في ذلك أنّ الشيخ النجاشي قال مباشرةً بعد نصّه المتقدم آنفاً: «ولقي أصحاب أبي عبد الله عليه السلام، له كتاب النوادر، أخبرنا أبو عبد الله بن شاذان، قال: حدّثنا أبو الحسن علي بن حاتم بن أبي حاتم، قال: حدثنا عبد الله بن محمد بن خالد عنه»[٤].

وعندما يحكم النجاشي بأنّه روى عن الزعفراني الثقاتُ فالقدرُ المتيقن فيهم هو هذا الرجل الواقع في هذا السند المذكور عقب تلك الجملة مباشرةً، حتى لو لم نبنِ على إفادة نصّ النجاشي المتقدّم لتوثيق كلّ من روى عن الزعفراني[٥].

لكن يرد عليه أنّ شهادة النجاشي إذا أفادت وجود الثقات في الراوي والمرويّ عنه بالنسبة للزعفراني في الجملة، فما هو الموجب لجعل عبد الله بن محمد بن خالد ـ الذي لا يوجد توثيقٌ معتبر له ـ في دائرة القدر المتيقّن؟! فقد يرى النجاشي ـ بحسب تتبّعه في كتب الحديث في عصره ـ أنّ هناك عشرة رواة عن الزعفراني، وأنّ بينهم سبعة ثقات، لكنّ

(١) أصول علم الرجال: ٤٤٩.

(٢) رجال النجاشي: ١٧١.

(٣) راجع: معجم رجال الحديث ٨: ٣٣٠.

(٤) رجال النجاشي: ٣٤٥ ـ ٣٤٦.

(٥) الداوري، أصول علم الرجال: ٤٥٠.

الطريق الذي وصل به إلى النجاشي كتاب النوادر للزعفراني، لم يكن فيه أحد الرواة السبعة، فيصحّ الإخبار الأوّل للنجاشي، ولا يدلّ على توثيق ابن خالد، فإنّ ما فهمه الشيخ الداوري كأنّه انطلق فيه من فرضيّة أنّ بيد النجاشي خيارات في الطرق إلى كتاب الزعفراني، ومن البعيد أن يختار الضعيف ويترك الثقة بعد شهادته المتقدّمة، وهذا احتمال معقول، غير أنّه لا دليل عليه في هذا المورد بالخصوص، فهذا لا يُثبت وثاقة عبد الله بن محمد بن خالد، نعم هو أمارة توثيق ظنيّة جيّدة.

نعم، لو قيل بأنّ المراد بعبد الله بن محمد بن خالد هو عبد الله بن أبي عبد الله محمد بن خالد بن عمر الطيالسي، لكان موثقاً بتوثيق النجاشي الصريح له حيث وصفه بأنّه رجلٌ من أصحابنا ثقةٌ سليم الجنبة[1].

ونتيجة الكلام أنّه لم يقم دليلٌ معتمد على توثيق كلّ من روى عنه الزعفراني أو روى عن الزعفراني، نعم يصحّ أن يقال بأنّ بين الرواة عنه ومن روى هو عنهم ثقات، فتكون أمارة ناقصة.

٢ـ (٨ـ٩). مشايخ الإسكافي والزراري، عجز الاستدلال

ادّعي توثيق مشايخ كلّ من محمّد بن أبي بكر بن همام الكاتب الإسكافي البغدادي (٣٣٢ أو ٣٣٦هـ)، وأحمد بن محمّد بن سليمان أبي غالب الزراري (٣٦٨هـ)، وهما من الثقات[2].

وقد استُند في ذلك إلى نصّ الشيخ النجاشي في ترجمة جعفر بن محمد بن مالك بن عيسى بن سابور، حيث قال عنه: «.. كان ضعيفاً في الحديث، وقال أحمد بن الحسين: كان يضع الحديث وضعاً، ويروي عن المجاهيل، وسمعت من قال: كان أيضاً فاسد المذهب والرواية، ولا أدري كيف روى عنه شيخنا النبيل الثقة أبو علي بن همام وشيخنا الجليل

(١) رجال النجاشي: ٢١٩.

(٢) انظر: الأبطحي، تهذيب المقال ١: ١١٠ ـ ١١١.

الثقة أبو غالب الزراري رحمها الله..»[١].

وتقريب الاستدلال بهذا النص أنّ النجاشيَّ تعجّب من رواية هذين الشيخين عن جعفر بن محمّد بن مالك، وتعجّبُه من روايتهما عن هذا المطعون فيه لا معنى له إلا أنّهما معروفان عنده بأنّهما لا يرويان إلا عن ثقة.

لكن يجاب عنه:

أوّلاً: إن غايته أنهما لا يرويان عن ضعيف؛ لأنّ ما تقدّم هو ضعف هذا الرجل، لا عدم ثبوت توثيقه أو وثاقته، وقد رُتِّب التعجّب على ما قيل في ضعفه على المستوى الحديثي أو مع المذهبي أيضاً، فيدلّ على عدم روايتهما عن المضعَّف المطعون فيه أو الضعيف، لا تعهّدهما بالرواية عن الثقة.

ثانياً: إنّ النجاشيَّ نفسه قال بعد نصّه المتقدّم: «له كتاب غرر الأخبار، وكتاب أخبار الأئمّة ومواليدهم عليهم السلام، وكتاب الفتن والملاحم. أخبرنا عدّة من أصحابنا عن أحمد بن إبراهيم بن أبي رافع، عن محمد بن همام عنه بكتبه، وأخبرنا أبو الحسين بن الجندي عن محمد بن همام عنه»[٢].

وهذا النصّ يدلّ على أنّ محمد بن همام الإسكافي هو راوية كتب جعفر بن محمد بن مالك، إذاً فهو يُكثر الرواية عنه، فلعلّ تعجّب النجاشي كان من إكثارهم الرواية عنه، لا مجرّد الرواية[٣]. وظاهر الكلام أنّ نكتة تعجّب النجاشي في رواية الرجلين واحدة، والتفكيك غير عرفي، بل افتراضي تجريدي، خلافاً لما ذكره بعض المعاصرين[٤].

والنتيجة: إنّه لم تثبت وثاقة كلّ من روى عنه الإسكافي ولا الزراري.

---

(١) رجال النجاشي: ١٢٢.

(٢) المصدر نفسه.

(٣) انظر: تحرير المقال: ٧٣.

(٤) انظر: المصدر نفسه.

٢ ـ ١٠. مشايخ الثقات الثلاثة (البزنطي وصفوان وابن أبي عمير)

تُعدّ قاعدة توثيق مشايخ الثقات الثلاثة (أحمد بن محمّد بن أبي نصر البزنطي، ومحمّد بن أبي عمير، وصفوان بن يحيى) من أهمّ القواعد التوثيقيّة العامة في علم الرجال الإمامي، وقد أُلّفت فيها كتبٌ مستقلّة، منها ما سطرته يراع الشيخ غلام رضا عرفانيان من كتاب مستقلّ حمل عنوان «مشايخ الثقات»، أحصى فيه كلّ المشايخ الذين روى عنهم الثلاثة، وقد بلغ بعضهم في إحصائه لعدد مشايخ الثلاثة ـ بعد حذف المتكرّر من الأسماء ـ ٧٦٧ شخصاً[١]، وهذا رقم كبير جداً سيقلب معادلات كبرى في توثيق الرواة وتصحيح الروايات، وهو رقم يفوق كلّ من وثقهم الطوسي والنجاشي والبرقي والمفيد والكشي بالتوثيقات الخاصّة، الأمر الذي يدلّنا على أهميّة هذا التوثيق.

ليس هذا فحسب، بل إنّ مقتضى القاعدة هنا عندهم أنّ مراسيل هؤلاء الثلاثة حجّة أيضاً، وحيث كثُرت مراسيل ابن أبي عمير، فهذا يعني أيضاً دخول عدد كبير من الروايات في دائرة التصحيح بعد أن كانت مرسلةً، فهذه القاعدة من أكبر قواعد علم الرجال، وكذلك قواعد علم الحديث، لهذا لابدّ من دراستها ومعرفة حالها برويّة وتأنٍّ.

نعم، لو قيل بصحّة نظريّة أصحاب الإجماع وأنّ الوسائط بينهم وبين الأئمّة ثقات، لم يعد هنا مزيد حاجة لاستئناف بحث إلا لمزيد مراكمة على المسلك الوثوقي؛ لأنّ المفروض أنّ القول هناك يستوعب الثلاثة هنا فهم من أصحاب الإجماع أيضاً بنصّ الكشي، نعم يبقى موضوع المراسيل، فلا يستغنى عنه إلا لو قلنا هناك بأنّ مفاد عبارة الكشي في أصحاب الإجماع هو تصحيح المرويّ مطلقاً مع توثيق الوسائط أنفسهم أيضاً!

والمستند الأساس في هذا التوثيق العام هو نصّ الشيخ أبي جعفر الطوسي (٤٦٠هـ) في كتاب «العدّة في أصول الفقه»، حيث قال في مباحث حجيّة الخبر ما يلي: «وإذا كان أحد الراويين مسنداً والآخر مرسلاً، نظر في حال المرسل، فإن كان ممّن يُعلم أنّه لا يُرسل إلا

(١) الداوري، أصول علم الرجال: ٤٢٤ ـ ٤٤٢.

عن ثقة موثوق به فلا ترجّح لخبر غيره على خبره؛ ولأجل ذلك سوّت الطائفة بين ما يرويه محمد بن أبي عمير، وصفوان بن يحيى، وأحمد بن محمد بن أبي نصر، وغيرهم من الثقات الذين عرفوا بأنّهم لا يروون ولا يُرسلون إلا عمّن (ممّن) يوثق به، وبين ما أسنده غيرهم؛ ولذلك عملوا بمراسيلهم إذا انفردوا عن رواية غيرهم»[1].

فإنّ هذا النص شهادة صريحة بوثاقة جميع مشايخ الثلاثة، بل وصحّة مراسيلهم، وأنّها كالمسانيد تماماً، ونسبة ذلك إلى الطائفة كلّها، مما يدلّ على وضوح هذا الأمر واشتهاره وجلائه.

وقد أحصى الفاضل المتتبّع النوري مواقف العلماء من هذه القاعدة، ووجد أنّ أقدم نصّ يتحدّث عن هذه القاعدة ـ بعد نصّ الطوسي المتقدّم ـ هو كلام السيد ابن طاوس في فلاح السائل، والمحقّق الحلّي في المعتبر، والفاضل الآبي في كشف الرموز، والعلامة الحلي في بعض كتبه، والشهيد الأوّل في الذكرى، وابن فهد الحلي في المهذب البارع، والمحقّق الكركي، والشهيد الثاني في كتب الدراية ناسباً لها إلى كثير، والميرزا الاسترآبادي في منهج المقال، والشيخ البهائي، والوحيد البهبهاني، والشيخ عبد النبي الجزائري في تكملة نقد الرجال، وغيرهم[2].

إشكاليّات نظريّة توثيق مشايخ الثلاثة

اشتهر السيد أبو القاسم الخوئي (١٤١٣هـ) ـ وتبعه بعض تلامذته وغيرهم ـ بنقده لهذه النظرية، فسجّل أربعة إشكاليّات أساسيّة عليها، وسوف نتابع الإشكاليات التي دوّنت على هذا التوثيق العام كالآتي:

٢ـ١٠ـ١. إشكاليّة الاجتهاديّة في دعوى الطوسي، ردود وتعليقات

الإشكاليّة الأولى: وتتلخّص هذه الإشكاليّة في ما يلي:

(١) العدة في أصول الفقه ١: ١٥٤.

(٢) راجع: خاتمة المستدرك ٥: ١٢٠ ـ ١٣١.

أ ـ إنّ هذه الدعوى اجتهادٌ من الشيخ الطوسي، وإن ذكر شيئاً حول المراسيل الشيخُ النجاشي في خصوص ابن أبي عمير.

ب ـ إذ لو كانت تسوية المراسيل بالمسانيد صحيحةً لكان هذا أمراً معروفاً متسالماً واضحاً عند الشيعة، ولذُكر مثل هذا في كلمات الأصحاب المتقدّمين، مع أنّنا لا نجد في كلماتهم عيناً ولا أثراً لها.

ج ـ لهذا نطمئنّ بأنّ أساس هذه الدعوى هو نصّ الكشي في أصحاب الإجماع وتصحيح ما يصحّ عنهم، فَفَهِمَ الطوسي من التصحيح الحكم بوثاقة من يروون عنه، وهو فهمٌ خاطئ، يؤيّد ذلك بأنّ الطوسي لم يقصر هذا الحكم على الثلاثة، بل عمّمه لغيرهم أيضاً، ولم نسمع بذلك من غير جهة الكشي حتى من الطوسي نفسه.

د ـ ويؤكّد الاجتهاديّة أنّ الطوسي نفسه لم يعمل بهذه القاعدة، ففي عدّة مواضع من التهذيبين واجه روايات مرسلة، ومنها مرسلات لابن أبي عمير نفسه، وتركها لعلّة الإرسال.

فهذا كلّه يؤكّد اجتهاديّة هذه القاعدة من الطوسي، فلا يُحتجّ بها[1].

لكن نوقشت دعوى الاجتهاديّة هذه، بسلسلة من الردود، أبرزها:

أ. مبرّرات غياب القاعدة عن الموروث

الردّ الأوّل: إنّ عدم تعرّض الأصحاب لهذه القاعدة لا يضرّ؛ إذ قد يكونون قد تعرّضوا ولكن لم يصلنا، فما أكثر ما ضاع وتلف، فخلوّ كتبهم لا يُبطل هذه الدعوى، بل

(١) انظر: معجم رجال الحديث ١: ٦١ ـ ٦٢؛ ومستند العروة (كتاب الصوم) ٢: ٤٢٧؛ وموسوعة الإمام الخوئي ١٨: ٣٦٢ ـ ٣٦٣؛ والتبريزي، إرشاد الطالب ٣: ٢٤٢؛ والسيفي المازندراني، دليل تحرير الوسيلة (إحياء الموات واللقطة): ١٦٨، و (الخمس): ٧٦؛ ومقياس الرواية: ١١٣ ـ ١١٤، ١١٧ ـ ١١٨، ١٢١ ـ ١٢٢؛ وآصف محسني، بحوث في علم الرجال: ٩٠ ـ ٩١، ٢٣١.

تظلّ شهادةً لا يمكن تركها[1]. بل لو صحّ هذا الكلام، فكيف تمّ الأخذ بإجماع الكشي في مورد أصحاب الإجماع دون إجماع الطوسي في مورد الثلاثة[2].

وهذا الردّ ـ بهذا المقدار ـ في غير محلّه؛ وذلك:

أ ـ إنّ ذيله غير صحيح؛ فإنّ الأخذ بكلام الكشي دليل توثيق الكشي وغيره لهؤلاء الرواة، وقد رأينا هؤلاء الرواة معتمدَين في الطائفة، وهذا بخلاف قضيّة الإرسال هنا.

ب ـ إنّ التأمّل في أطراف كلام السيد الخوئي قد يُوحي بأنّه يريد شيئاً آخر، ليس هو ذكر الأصحاب لهذه القاعدة بنفسها، بل هو ممارساتهم العمليّة التي تكشف عن وجود هذه القاعدة، فلو كانت هذه القاعدة موجودة متفقاً عليها بين الطائفة لرأينا تصحيحاتهم لمرسلات هنا وهناك رواها أحد الثلاثة، ولظهر منهم توثيق الكثير من الرواة الذين تأكّدنا أنّ ابن أبي عمير وأضرابه قد رووا عنهم، ومع ذلك لم نجد عيناً ولا أثراً لتطبيق يتصل بهذه القاعدة، فليس مراد السيد الخوئي هو نفس ذكر القاعدة في كلماتهم، بل نتائج هذه القاعدة الضخمة وانعكاساتها على التراث الحديثي والفقهي والاجتهادي عموماً. ولهذا تجده ذكر في الأخير أنّ الطوسي نفسه لم يعمل بها في بعض مواضع التهذيب نفسه.

وسوف يأتي مزيد تعميق لهذه النقطة، نترك ذلك للقادم من البحوث فانتظر.

ب ـ نصّ الطوسي بين إثبات الإجماع وإثبات الظاهرة

الردّ الثاني: إنّ الطوسي هنا يُخبر عن إجماع الطائفة، وحتى لو لم نأخذ كلامه على محمل الإجماع الحقيقي؛ لتساهلهم في ادّعاء الإجماع سابقاً، إلا أنّه في الحدّ الأدنى يدلّ على ذهاب

---

(١) راجع: الداوري، أصول علم الرجال: ٤٠٤؛ وكليات في علم الرجال: ٢٠٨ ـ ٢٠٩، ٢٢٩؛ ومشايخ الثقات: ١٢ ـ ١٧؛ وقبسات من علم الرجال ١: ٤٧؛ وعلي الصدر، الفوائد الرجاليّة: ٢٠٦.

(٢) مشايخ الثقات: ١٣ ـ ١٤؛ وكلّيات في علم الرجال: ٢٣٠؛ والحائري، القضاء في الفقه الإسلامي: ٣١.

عدد كبير منهم إلى ذلك، وهذا كافٍ في الأخذ بهذه الشهادة بعد توافر معطياتها الحسيّة بيد الطوسي، نظراً لما وصله من كتب كثيرة جداً[١].

وظاهر شهادة الشيخ أنها تتعلّق بعمل الطائفة، وعبارتها تفيد الحسيّة[٢]، فكأنّ هنا شهادتان طوليّتان: إحداهما شهادة الشيخ بعمل الطائفة وإجماعهم، وثانيهما شهادة هذا الإجماع المحكي بالشهادة الأولى على أنّ الثلاثة لا يروون ولا يرسلون إلا عن ثقة[٣].

وهذا الردّ مبنيّ على أصالة الحسيّة، ولم ينتبه جيداً ـ فيما يبدو ـ لطبيعة إشكال السيد الخوئي، فالخوئي أثار احتماليّة اجتهاديّة هذه الشهادة انطلاقاً من اعتماد الطوسي على نصّ الكشي، وهذا يعني أنّ الطوسي لم يعتمد على كتب كثيرة، ونصّه لا يدلّ بالضرورة على وجود فريق في الطائفة أخذ بهذه القاعدة، وإنما اعتمد على نصّ الكشي، وهذا وإن لم يُلْغِ حسيّة دعوى الطوسي بالمطلق، لكنّه يشكّك بها جدّاً، فعلى مبنانا يلزم عدم إمكان إجراء أصالة الحسيّة هنا لو ارتفع هذا الاحتمال ليصبح حقيقيّاً.

نعم يرد الإشكال على السيّد الخوئي نفسه، من حيث احتمال الحسيّة؛ لكونه من القائلين بأصالة الحسيّة، ولعلّه نفى الحسيّة بنفس إشكاله الأوّل وهو أنّ قضيّةً من هذا النوع لو كانت بينهم لظهرت، فلا يكون هناك دوران حقيقي بين الحسيّة والحدسيّة لتجري أصالةُ الحسيّة.

ج ـ التحفّظ على مقولة نقض الطوسي للقاعدة بنفسه

الردّ الثالث: إنّ عدم التزام الشيخ الطوسي نفسه بهذه الشهادة في بعض الموارد أمرٌ غير ثابت، فإنّنا لم نجد له ذلك سوى في باب التعارض، وهو باب مستقلّ قد تكون له عنده

---

(١) انظر: عرفانيان، مشايخ الثقات: ٥ ـ ٩.

(٢) أصول علم الرجال: ٤٠٤؛ وعلي الحسيني الصدر، الفوائد الرجاليّة: ٢٠٦.

(٣) مشايخ الثقات: ٥.

أحكام خاصّة، وهذا لا يدلّ على عدم عمله بالشهادة في غير باب التعارض[١].

لكنّ هذا الرّد غير واضح؛ فإنّ الشيخ الطوسي إنّما ذكر هذه الشهادة لدى حديثه عن التعارض في مباحث الأخبار من كتاب العدّة، وظاهر النصّ واضح في التسوية بين المسند والمرسل، فإذا سوّت الطائفة بين المسانيد والمراسيل وجعل تسويتهم أساساً لجعل المرسل المعارض في قوّة معارضه المسند، فما معنى طرحه للخبر المرسل في تلك الموارد نفسها (موارد التعارض)؟ ولست أدري أليس من أبرز آثار تسوية الطائفة بين المرسل والمسند أنّهما حجّة معاً، فما معنى طرح المرسل في التعارض لمجرّد إرساله دون بيان النكتة الإضافيّة غير الإرسال في هذا الطرح؟!

د. تطوّر المعرفة الرجاليّة عند الطوسي من التهذيب إلى العدّة

الردّ الرابع: ما ذكره غير واحد من المعاصرين، من أنّ الشيخ ألّف التهذيب في ريعان شبابه، وبدأ به في حياة الشيخ المفيد، فيما يعدّ كتاب العدّة الذي احتوى على هذه الشهادة مما ألّفه في أواخر حياته، فيكون قد اطّلع على ذلك بعد خبرته الواسعة في الروايات والأخبار، وهذا لا يضرّ فيه المناقضة[٢]. فينسخ العدّةُ التهذيبين[٣].

ويناقش هذا الردّ بأنّ طبيعة دعوى الشيخ الطوسي لها من السعة والحضور ما لو كانت الطائفة عاملةً بذلك لعَرَفَ ذلك أصاغر الطلبة؛ لأنّ هذا ليس إجماعاً في مسألة فقهيّة قد لا يمرّ الفقيه اليوم عليها، فيما يمرّ عليها بعد سنة، فيطّلع على الآراء فيها، بل هي مسألة تترك أثراً على آلاف الروايات التي تتحرّك بين يدي الفقيه كلّ يوم، فإذا كان الطوسي في

---

(١) الداوري، أصول علم الرجال: ٤٠٤؛ والحائري، القضاء في الفقه الإسلامي: ٣١ ـ ٣٢؛ وعلي الحسيني الصدر، الفوائد الرجاليّة: ٢٠٧.

(٢) السبحاني، كلّيات في علم الرجال: ٢١٤، ٢٣٠؛ وقبسات من علم الرجال ١: ٤٧ ـ ٤٨؛ والحائري، القضاء في الفقه الإسلامي: ٣١؛ وآصف محسني، بحوث في علم الرجال: ٢٣٣.

(٣) مشايخ الثقات: ٢٩؛ وانظر: علي الحسيني الصدر، الفوائد الرجاليّة: ٢٠٧.

التهذيب ـ وبعض النصوص جاء في أواخر التهذيب ـ غير مطّلع على هذا الأمر الهامّ عند الشيعة، وهو الذي نقل في تهذيبه المئات من مراسيل ابن أبي عمير، فهذا يشكّك في قدراته العلميّة تشكيكاً أساسياً، ولو كان مطّلعاً، فما معنى هذا التناقض؟!

هذا كلّه فضلاً عن أنّ الطوسي شرع في العدّة قبل وفاة السيد المرتضى (٤٣٦هـ)، بل قد يقال قبل نشر المرتضى كتاب الذريعة، حيث يذكره بالدعاء له في أوائله وصولاً إلى مبحث العام والخاصّ، الذي يقع بعد مباحث خبر الواحد، فيما استمرّ مدّةً في تأليف التهذيب والاستبصار، بعد أن شرع في التهذيب قبيل وفاة المفيد (٤١٣هـ)، واستمرّ به، حيث توفي المفيد ولم يُنهِ الطوسي كتابَ الصلاة من التهذيب، وهذا يعني أنّه لم ينهه إلا بعد مدّة من وفاة المفيد، فالفاصل الزمني ليس طويلاً جداً كما قد يتصوّر، بل الأرجح بنظري أنّه لا يُعلم أنّه يزيد عن خمسة عشر عاماً.

وأمّا دعوى النسخ، أو تقديم كلام العدّة على غيره، كما قاله بعضٌ[1]، فهذا ينفع لمن يتعامل مع نصوص صدرت من معصوم ويريد أن يتعبّد بها، لا مع نصوص نريد أن نحلّل حقيقتها ومستواها وصدقيّتها، فهذه الأجوبة كأنها لم تلتقط جيّداً حقيقة إشكال السيّد الخوئي.

هـ. الطوسي والمنهج الإقناعي في التصنيف!

الردّ الخامس: ما ذكره السيّد السيستاني وغيره، وتقدّم آنفاً الحديث عنه في مشايخ جعفر بن بشير، من أنّ الطوسي في التهذيب والاستبصار كان يستخدم المنهج الإقناعي أحياناً، بهدف تحقيق غاياته التي بيّنها في مقدّمة الكتاب، فربما مارس طرائق لا يؤمن هو بها، ومن ثمّ لا يمكن اعتبار سلوكه في التهذيب بمثابة مناقض لدعوى العدّة[2]. فالطوسي يذكر في التهذيب والاستبصار أيّ وجه، ولو لم يقبله؛ لرفع حالة التعارض المزعوم،

(١) تحرير المقال: ٦٤.

(٢) انظر: قاعدة لا ضرر ولا ضرار: ٢٠، الهامش رقم: ٢؛ وقبسات من علم الرجال ١: ٤٨.

محاججةً للخصم نهائياً[١].

ويجاب بأنّ هذه الدعوى محاولة تأويليّة لحلّ تناقض الشيخ الطوسي لو فرض موجوداً، فكيف عرفنا أنّه استخدم ذلك للإقناع؟ وكيف نتأكّد من أنّ هذا الأمر قد حصل حتى نرفع الإشكال؟ ومحض الاحتمال يجامعه احتمال السيد الخوئي، كما يجامعه احتمال تناقض وتهافت الطوسي في كتبه، الأمر الذي يُضعف من الوثوق بالدعاوى الكبيرة التي يُطلقها، وهو ما يترك تأثيراً سلبيّاً على دعواه هنا كما أراد السيد الخوئي.

ومن الواضح أنّ الخوئي لم يقصد الاستدلال القطعي بهذا التنافر بين طوسي التهذيب وطوسي العدّة، بل جعل ذلك بمثابة المعزّز لدعواه، ومجرّد إثارة الاحتمالات لا يُلغي ذلك.

يُضاف إلى ذلك أنّه إذا كان هذا الاحتمال وارداً في حقّ الطوسي في التهذيب والاستبصار، فلماذا لا نورد مثله في حقّه في العدّة؟ فنحن نعرف أنّ الطوسي في العدّة كان من مؤسّسي نظريّة حجية الخبر الظنّي، ونعرف أنّ المرتضى ومَن قَبله كانوا يرفضون أخبار الآحاد، ولهذا لم يتعرّض المرتضى في الذريعة لمباحث حجيّة الخبر التفصيلية التي تعرّض لها الطوسي في العدّة، فأراد الطوسي أيضاً تقوية موقفه من الاحتجاج بالأخبار، ووضع صيغاً تخفّف من مشاكلها وتعارضاتها وآفاتها، وتقلّل من الإطاحة بالروايات ورميها، مع نزوعه منزع المحدّثين، فذكر بعض الأمور هناك، ولعلّه هناك تساهل حتى لا يُطاح بالكثير من النصوص الحديثيّة، كونه ينتصر لأخبار الآحاد التي في كتب المحدّثين، فأيّ مانع من مثل هذه الافتراضات لو فتحناها في حقّ الطوسي في التهذيب؟

وبعبارة موجزة: هذا كلام ممكنٌ، لكنّ معناه إمكان التشكيك في كلّ الشهادات التي أدلى بها الشيخ في هذين الكتابين؛ لاحتمال أنّ له غرضاً مذهبيّاً منها لا نعرفه، بل نحن قد نشكّ ـ على هذا ـ حتى في حذفه بعض مقاطع الروايات أو ما شابه لأغراض مذهبيّة،

(١) تحرير المقال: ٦٤؛ ومشايخ الثقات: ٢٨ ـ ٣٠.

وعلى هذا التقدير ينفتح بابٌ عظيم في كتب العلماء، لا أظنّ المتكلّم هنا يقبل به أو يتحمّله.

بل يمكن أن نضيف بأنّ احتمال المبرّر الإقناعي وإن كان وارداً في الاستبصار، لكنّ التهذيب ألّفه الشيخ بوصفه بحثاً استدلاليّاً داخل الطائفة الشيعيّة لتحقيق الفقه، فقد يبعد احتمال نظره لمن هم خارج المذهب ليمارس معهم الاحتجاج، ومن ثم فاحتجاجه فيه بضعف مرسل ابن أبي عمير، دليلٌ على عدم معروفيّة القاعدة داخل المذهب، فتأمّل.

ولعلّه لما قلناه ـ أو لغيره ـ استبعد بعضهم هذا الردّ جدّاً[1].

و ـ مرسلات الثلاثة في التهذيب بين وحدة الواسطة وتعدّدها

الردّ السادس: ما قد يمكننا محاولته في المقام في مناقضة الشيخ نفسه، وهو: إنّ تتبّع هذه الموارد، وقد تتبّعتُ بعضها، يفضي إلى كشف قاسمٍ مشترك فيها، وهو أنّ الإرسال الذي كان فيها لم يكن فقط من ابن أبي عمير، بل ممّن روى عنهم ابن أبي عمير، فمثلاً قال الطوسي: «فأما ما رواه محمد بن أبي عمير قال: رُوي لي عن عبد الله ـ يعني ابن المغيرة ـ يرفعه إلى أبي عبد الله عليه السلام أنّ الكرّ ستمائة رطل، فأوّل ما فيه أنه مرسل غير مسند»[2].

لكنّ هذا الكلام منقوض أيضاً، بما ذكره الشيخ في كتاب العتق من التهذيب حيث قال: «وأما ما رواه محمد بن أبي عمير عن بعض أصحابنا، عن زرارة، عن أبي جعفر عليه السلام .. فأوّل ما فيه أنّه مرسل، وما هذا سبيله لا يعارَض به الأخبار المسندة»[3]. فهذا النصّ ليس معه حيثية إرسال غير إرسال ابن أبي عمير نفسه، فينقض ما ذكره الشيخ الطوسي، إلا إذا نسي الشيخ هنا وغفل عن ذلك ولم ينتبه إلى هوية المرسِل.

ز ـ تهافت دعوى الحدسيّة في شهادة الطوسي

الردّ السابع: إنّ ادّعاء الحدسية هنا فيه تناقضٌ، فكيف قبلوا توثيق الطوسي لحفص بن

---

(١) انظر ـ على سبيل المثال ـ: محيي الدين الغريفي، قواعد الحديث ١: ٨٧ ـ ٨٩.

(٢) التهذيب ١: ٤٣؛ وانظر ٧: ٣١٠، ٣٢٥ ـ ٣٢٦ حيث ذكر رواية عن صفوان، و ٩: ٣١٣.

(٣) المصدر نفسه ٨: ٢٥٧.

غياث ونوح بن دراج والسكوني، وقد شهد بعمل الطائفة برواياتهم[١]، ووثقوا على أساسها بعض الرواة، أما هنا فلم يقبلوا ذلك؟!‌[٢].

والجواب: إنّ الدعوى الثانية للطوسي لها وجودٌ في التراث الشيعي القديم، حيث نجدهم يعتمدون على مرويّات رجال أهل السنّة الثقات عندهم أو الموثوق برواياتهم، على خلاف ما نحن فيه، حيث يزعُم المستشكل أنّه لا عين ولا أثر لهذه الدعوى في التراث الشيعي القديم، فقد غابت نُكتة الإشكال عن ذهن صاحب الردّ هنا، كما كرّرنا مراراً.

ح ـ فكّ الارتباط عند الخوئي بين نصّ الطوسي ونصّ الكشي

الردّ الثامن: إنّ ربط نصّ الطوسي بنصّ الكشي في أصحاب الإجماع خيالٌ ورجمٌ بالغيب؛ لأنّ عبارة الكشي لا تفيد حجيّة مراسيل أصحاب الإجماع، ولا وثاقة من يروون عنه، وليس فيها هذا الظهور إطلاقاً، وإنما تفيد خصوص بيان وثاقة هؤلاء وجلالتهم، بخلاف نصّ الطوسي في العدّة، فهو واضحٌ جليٌّ، فأيّ ربط بين الاثنين لتحميل الطوسي تفسيراً غير عرفي لعبارة الكشي؟!

يُضاف إلى ذلك أنّ قول الطوسي «وغيرهم»، لا يُحرز معه أنّ المراد بهم سائر أصحاب الإجماع الواردين في كلام الكشي، بل لعلّ الأقرب أن يراد مَنْ طُرِحَ في الأوساط الرجاليّة الحديثُ عن وثاقة مشايخهم، مثل: الزراري، والإسكافي، وجعفر بن بشير، وبني فضال، والزعفراني، فأن يُقصد مثل هؤلاء أقرب من أن يُقصد سائر أصحاب الإجماع[٣]، بل لو أراد أصحاب الإجماع لذكر من هم أبرز من هؤلاء الثلاثة مثل زرارة ومحمد بن مسلم[٤]،

(١) العدة في أصول الفقه ١: ١٤٩ ـ ١٥٠.

(٢) مشايخ الثقات: ١٢.

(٣) المصدر نفسه: ١٧ ـ ٢٢؛ وكلّيات في علم الرجال: ٢٢٩ ـ ٢٣٠.

(٤) تحرير المقال: ٦٤.

فربط الخوئي بين الطوسي والكشي بلا دليل[١].

وروح هذا الإشكال واردة على هذه النقطة في كلام السيد الخوئي، لهذا كان الأفضل أن لا يدّعي الخوئي الاطمئنان في هذه النقطة بالخصوص، بل يحيل الأمر إلى احتمال ذلك ـ كما فعل الدكتور الفضلي عندما اعتبر القضيّة مظنونة ظنّاً قويّاً[٢] ـ فلا يرد عليه الإشكال المتقدّم الذي لا يضرّ بأصل نقده المذكور كما بيّنّا سابقاً؛ لأنّ جوهر فكرة الخوئي هو الاجتهاديّة، غايته أنّه طبّق الاجتهاد على نصّ الكشي، ولنفرض أنّ تطبيقه غير صحيح أو غير مؤكّد؛ لكنّ المشكلة في أصل الدعوى القائمة على قانون: (لو كان لبان).

وغالب الظنّ أنّ الخوئي أخذ هذه الفكرة ـ فكرة مرجعيّة نصّ الكشي بالنسبة للطوسي ـ من كلام المحدّث النوري الذي كان بصدد توسعة شهادة الطوسي هذه لكلّ أصحاب الإجماع، ففسّر (غيرهم) بسائر أصحاب الإجماع في عبارة الكشي جازماً بذلك، فراجع[٣].

بل إنّ الإيراد عليه بأنّ ظاهر كلام الكشي ليس تصحيح مراسيل وتوثيق مشايخ أصحاب الإجماع، غير صحيح؛ لا لأنّ ظاهر عبارة الكشي هو تصحيح المراسيل وتوثيق المشايخ، بل لأنّ احتمال فهم ذلك منها من طرف الطوسي وارد، كيف وقد فهم منها العديد من العلماء ذلك، حتى لو قلنا في النهاية بأنّ فهمهم ليس صحيحاً، نعم لا يبرّر ذلك اطمئنان السيد الخوئي بأنّ مصدر اجتهاد الطوسي هو نصوص الكشي، لكنّه يفتح أمامه هذا الاحتمال.

وأمّا لماذا لم يذكر زرارة ومحمّد بن مسلم، فلعلّه ذكر من كثرت مراسيله بين أصحاب الإجماع، وربما لو قارنّا مراسيل زرارة ومحمد بن مسلم بمراسيل الثلاثة لكانت أقل بكثير

---

(١) انظر: محمد المؤمن، الولاية الإلهيّة الإسلاميّة أو الحكومة الإسلاميّة ٢: ١٦٥؛ وقبسات من علم الرجال ١: ٤٧.

(٢) انظر: عبد الهادي الفضلي، أصول الحديث: ٢٠٩.

(٣) انظر: خاتمة المستدرك ٧: ١٣.

نسبيّاً، والأمر يحتاج لتتبّعٍ ومراجعة.

ط. التفكيك داخل شهادة الطوسي، نقد كلام السيّد الحائري

الرّد التاسع: ما ذكره السيد كاظم الحائري وآخرون، من أنّ في دعوى الشيخ شهادةً بتسوية المراسيل بالمسانيد، وهذه شهادةٌ مضمونها لا يختصّ بعلم الرجال، وإنما يمكن أن يظهر في الفقه والأصول والحديث والرجال و.. أمّا شهادة عدم الرواية إلا عن ثقة، فهي ليست سوى أمر رجالي بحت، فإذا كان مضمونها صحيحاً فمن المترقّب أن يُذكر في علم الرجال، وحيث إنّ الكتب الرجاليّة الواصلة قليلة جداً فعدم ظهور هذه القاعدة فيها لا يضرّ بوجودها بعد قلّتها؛ وهذا يعني أنّ فرضية الحدس إذا أريد لها أن تجري فهي تجري في الشهادة الأولى، حيث لم نعثر على أثر لهذه القاعدة في كلماتهم الفقهيّة والروائية وغيرها، لكنّها لا تجري على الشهادة الثانية؛ لفرض نُدرة الكتب الواصلة حتى إذ لم نرَ فيها هذه الشهادة مِلْنا إلى الحدسيّة. **والقول** بأنّ وجود الحدسيّة في إحدى الشهادتين يسري إلى الشهادة الثانية؛ لتلازمهما، **يمكن أن يجاب عنه** بإمكان التمييز بينهما، ولو من جهة أنّ الراوي المجهول في المراسيل لا يُعلم ضعفه[1].

وهذه المناقشة تريد أن تقرّ ـ ولو جدلاً ـ بحدسيّة دعوى تساوي المراسيل والمسانيد، وأنّ هذه الحدسية لا تؤثر سلباً على الشهادة بوثاقة كلّ من روى عنه.

إلا أنّه كلام بعيد عن تركيب كلام الشيخ الطوسي، فإنّ نكتة كلام الشيخ المعلّلة لتساوي المراسيل والمسانيد، هي دعوى واحدة تقوم على معروفيّة عدم رواية هؤلاء وإرسالهم إلا عن الثقة، فليس هناك أمران، بل أمرٌ واحد، وهو هذه المعروفية بأنّهم لا يروون إلا عن ثقة سمَّوه أم لم يسمّوه، فإذا كان الطوسي اعتمد الحدس في أنّهم لا يرسلون

---

(١) انظر: الحائري، القضاء في الفقه الإسلامي: ٢٩ ـ ٣٠؛ والهادوي الطهراني، تحرير المقال: ٦٣ ـ ٦٤.

إلا عن ثقة، فهذا معناه أنّ أساس قاعدته صار منهدماً، وهو هذه المعروفيّة، فيتخلخل منطقيّاً الوثوق بإفادته في هاتين المعروفيّتين. والتفكيك فيه تأوّل يجعله كأنّه يحاكم الموقف على الطريقة الأصوليّة الدقيّة لا العرفيّة.

يضاف إلى ذلك أنّنا قلنا بأنّ ظهور هذه القاعدة الرجاليّة لا يجب أن يكون على شكل عبارة رجاليّة في كتب الرجال، بل أنت لاحظ بنفسك ترى أنّ هذه القاعدة لم يوردها الطوسي نفسه في كتبه الرجاليّة وإنّما أوردها في باب تفاصيل حجيّة الخبر من كتاب العدّة في أصول الفقه، فقاعدة من هذا النوع من طبيعتها أن تظهر في احتجاج هنا أو هناك، حتى لو كان الواصل من كتب الرجال إلينا قليلاً.

ي. إثبات وجود القاعدة في موروث المتقدّمين، شواهد وملاحظات

الردّ العاشر: إنّ مركز إشكال السيد الخوئي هو في عدم ظهور هذه القاعدة في كلمات المتقدّمين، ونحن نورد عليه بظهورها، ولنا على ذلك شواهد:

الشاهد الأوّل: ما ذكره الشيخ النجاشي في رجاله، في ترجمة ابن أبي عمير نفسه حيث قال: «.. أصحابنا يسكنون إلى مراسيله، وقد صنّف كتباً كثيرة..»[1].

فالنجاشي يشير إلى قاعدة عمل الطائفة بمراسيل ابن أبي عمير، وليس لذلك وجه إلا أنّه لم يكن يروي ولا يُرسل إلا عن ثقة[2].

الشاهد الثاني: ما نقل عن السيّد أحمد المددي شفاهاً[3]، من أنّه يرى أنّ النجاشي كان يبني على هذه القاعدة التي بيّنها الطوسي، فإنّه في مواضع عدّة من كتابه كان يقول مثلاً: له كتاب يرويه ابن أبي عمير، ثم يذكر سنده للكتاب، أو له كتاب يرويه صفوان، ثم يذكر

(١) رجال النجاشي: ٣٢٦.

(٢) قبسات من علم الرجال ١: ٤٧؛ وانظر: محمد المؤمن، الولاية الإلهيّة الإسلاميّة أو الحكومة الإسلاميّة ٢: ١٦٦.

(٣) نقله لي أخونا الفاضل الشيخ محمد باقر ملكيان حفظه الله.

سنده للكتاب، أو يقول بأنّ له كتاباً يرويه عنه جماعة منهم صفوان، ولا معنى لذكر أسمائهم في البداية، بعد ذكر السند، إلا أنّه حشو قبيح، فلابدّ أن يكون ذلك إشارة إلى هذه النكتة الرجاليّة في رفع أمر هذا الكتاب وصاحبه برواية ابن أبي عمير عنه المعروف بالرواية عن الثقات[1].

الشاهد الثالث: وجود أحاديث ابن أبي عمير المرسلة في كتب الحديث، فقد نقل منها الطوسي والصدوق والكليني المئات، وهذا كافٍ في أنّهم يعتبرونها كالمسانيد المعتبرة.

إلا أنّ هذا الردّ غير واضح؛ وذلك:

أ ـ إنّ هذا مصدر واحد، وغايته تداول ذلك في عصر الطوسي نفسه، ولعلّ النجاشي أخذ هذه الفكرة من الطوسي، وأين هذا من معروفيّة هذه القاعدة وتداولها بين الأصحاب؟!

ب ـ إنّ الشاهد الأوّل غير دقيق، فلو راجعنا سياق كلام النجاشي لرأيناه هناك يقول: «وقيل: إنّ أخته دفنت كتبه في حال استتاره (ها) [الذي كان على ما يبدو أيام الرشيد] وكونه في الحبس أربع سنين فهلكت الكتب، وقيل: بل تركتها في غرفة فسال عليها المطر فهلكت، فحدّث من حفظه، ومما كان سلف له في أيدي الناس، فلهذا أصحابنا يسكنون إلى مراسيله، وقد صنّف كتباً كثيرة..»[2].

هذا النصّ يدلّ على أنّ ابن أبي عمير لم يكن يرسل كثيراً أو بنفس الدرجة قبل سجنه، وأنّ ما دفعه للإرسال كان ضياع كتبه، ويعلّق النجاشي بأنّ هذا هو السبب في سكون الشيعة لمراسيله، وبتحليل هذا الكلام نعرف أنّ الطائفة لّما سكنت إلى مراسيل ابن أبي عمير كان ذلك في مقابل تحكيم الريبة فيها، وقد قلنا سابقاً بأنّ الكذاب إذا أراد أن يختلق قصّةً نسبها إما إلى شخص نكرة مجهول لا يعرفه أحد أو إلى عنوان إرسالي مثل «الرجل»

(١) انظر نماذج من كلماته في رجال النجاشي: ٥٣، ٥٤، ١٠٣، ١١١ ـ ١١٢، ١١٣، ١٣٧، ١٣٩، ١٤١، ١٥٠، ١٥٤، ١٦٢، ١٨٧، ١٩٠، ٢٠٢.

(٢) رجال النجاشي: ٣٢٦.

أو قيل لي، ولم يذكر مصدر المعلومة حتى لا ينكشف أمره، ولهذا كانوا يتوقّفون في الراوية الذي يُكثر المراسيل ويروي عن مجاهيل، فعندما أكثر ابن أبي عمير من الإرسال كان المفترض أن يثير هذا الأمر تحفّظاً وريبة في كثرة مراسيله، وأن لا يقبلوا مراسيله، ولهذا لما تبيّن سبب الإرسال لديهم وأنّه التحديث من الحفظ لضياع الكتب التي فيها هذه الروايات مسندةً، وكان سبباً منطقياً، لم يتعاطوا بحذر مع مراسيله، بل اعتبروها مسندةً؛ لأنّ المفروض أنّها مسندة في كتبه التي تلفت، ولما كان ابن أبي عمير في نفسه ثقة جليلاً سكنوا إلى مراسيله، بمعنى اعتبروها مسانيد، وهذا غير اعتبارها صحيحة السند، لاسيما ـ كما يقول النجاشي ـ وأنّ بعض كتبه ورواياته المسندة كانت موجودة في أيدي الناس، بما يكشف عن كونه معروفاً بالإسناد قبل ذلك، فلا داعي للريبة فيها.

إنّ نصّ النجاشي هذا دليل واضح في دلالته على أنّ منشأ سكون الشيعة إلى مراسيل ابن أبي عمير كان هذا الأمر، فلو كان المنشأ أنّ ابن أبي عمير لا يروي ولا يرسل إلا عن ثقة، بحيث كان هذا الأمر مما تعهّد به أو علم من حاله أو حصل لهم بالتتبّع والاستقراء، فلماذا عدل النجاشي عن هذا التبرير الواضح الجليّ الأقوى ليعطينا تبريراً آخر، ويبيّن سبباً عرضياً هامشياً، وهو تلف كتبه، وأنّ هذا هو ما دفع الأصحاب كي يسكنوا إلى مراسيله (وليس أنّ هذا هو سبب وجود مراسيل له فتأمّل جيداً)؟!

فالظاهر أنّ ابن أبي عمير بعد خروجه من السجن كانت له دروس تحديث واسعة في مرحلة جديدة من عمره، وأنّه كثرت فيها المراسيل، لكن مع ذلك لم يطعن فيه أحد لعلمهم بمبرّر إرساله، فيما بعض رواياته المسندة كان موجوداً من قبل بين الناس، ولهذا وجدنا له اليوم مسانيد ومراسيل. وفي حال من هذا النوع كيف نجعل هذا النصّ شاهداً على صحّة كلام الطوسي إن لم نجعله على العكس كما سيأتي؟

ولنا صياغة المناقشة بطريقة أوسع وهي: إنّ سكونهم إلى مراسيله يحتمل وجهين:

الوجه الأوّل: مبدأ اعتبارها مسانيد كسائر ما بأيديهم من مسانيد، بصرف النظر عن الصحّة وعدمها، في مقابل الريب منها ومن صاحبها والشطب عليها بقلم الارتياب.

وهذا التقدير ـ والذي نراه الأرجح في تفسير عبارة النجاشي ـ لا ينفع في الاستدلال هنا؛ لأنّ غايته تنزيلها منزلة المسند؛ للثقة بصاحبها ومعرفة مبرّرات إرساله التي هو معذور فيها، وليس كلّ مُسنَدٍ صحيحاً، حتى لو كان المسند ثقةً.

الوجه الثاني: العمل بها والاعتماد عليها، وهنا حيث إنّ القدماء يعملون بنظام الوثوق لا بمجرّد الوثاقة، فهذا يعني أنّهم كان يحصل لهم اطمئنان بصدور مراسيل ابن أبي عمير واقعاً، بعد علمهم بأنّها مأخوذة من مصادر قبلها، وعليه فهذا الاطمئنان الآتي من القرائن مشابهٌ تماماً لسكون بعض العلماء المتأخّرين لمراسيل الشيخ الصدوق؛ فليس هذا منهم توثيقاً لمشايخه ولا للطريق الذي لم يُذكر في الخبر المرسل، وإنّما هو من باب أنّ ابن أبي عمير لا يروي إلا وهو على ثقة بما يقول (لا على ثقة بالناقل له في نفسه بالضرورة).

وهذا المقدار لا يُثبت وثاقة المشايخ؛ لأنّ وثوقهم بنقل ابن أبي عمير قد يكون سببه أنّه لا يروي روايةً إلا إذا جاءته من طرق متعدّدة، أو كان هو واثقاً بصدورها نتيجة القرائن ولو مع عدم ثبوت وثاقة الناقل لديه، أو لكون الناقل له ثقة أو لغير ذلك، ومعه فمجرّد سكونهم لا يساوق القاعدة التي ذكرها الطوسي.

والنتيجة: إنّ نصّ النجاشي لا يثبت الدعوى الرجاليّة التي في كلام الطوسي من أنّهم عُرفوا بأنّهم لا يروون ولا يرسلون إلا عن شخص ثقة[1].

ج ـ أمّا الشاهد الثاني، فهو يحتمل أكثر من تفسير؛ فكما يمكن أن يكون لما ذكره السيّد المددي، كذا يمكن أن يكون ذلك لأجل إثبات صحّة أنّ لهذا الشخص كتاباً فعلاً، فعندما يُنقل أنّ لشخص كتاباً، ويكون الناقل أو الراوي للكتاب شيخٌ جليل، فهذا يؤكّد نسبة الكتاب لصاحبه، دون أن يكون النظر لتوثيق صاحب الكتاب.

---

(١) لابدّ من الإشارة إلى أنّني بعد أن سجّلت هذا الإشكال في دورتي الرجاليّة الأولى، رأيته في الدورة الرجاليّة الثانية مذكوراً من قبل الشيخ آصف محسني في الطبعة الأخيرة من كتابه: بحوث في علم الرجال: ٢٣٠، فاقتضى التنبيه.

بل حتى لو سلّمنا أنّ الغرض من ذكر اسم صفوان أو ابن أبي عمير هو نوع من المدح لصاحب الكتاب فإنّما هو بهدف رفع قيمة كتبه، من حيث إنّ رواية صفوان أو ابن أبي عمير عنه يرفع عنه تهمة الوضع والنكارة ونحو ذلك، لكنّه لا يُثبت بالضرورة وثاقته، فعندما تقول: روى كتبه الأصحاب ومنهم ابن أبي عمير، فأنت لا تريد توثيقه، لكنّك بذلك ترفع عنه احتمال الوضع والكذب والضعف، من حيث إنّ هؤلاء الكبار لا يروون كتب الضعاف والفاسدين والكذابين، وأين هذا من إثبات الوثاقة؟! فغايته أنّ هؤلاء حالهم كحال النجاشي وسائر المشايخ المتقدّمين الذين يتحرّزون عن الرواية عن وضّاع أو متّهم أو كذاب أو من تحوم حوله الشبهات. ولهذا وجدنا النجاشي يستخدم هذا التعبير في حقّ غير هؤلاء الاثنين أيضاً، دون أن يستخدمه في حقّ البزنطي.

د ـ إنّ مجرّد نقل المحدّثين لمراسيل ابن أبي عمير لا يعني أنّهم يعتبرونها كالمسانيد المعتبرة بالمعنى الحديثي والرجالي، وإلا لزم القول بجريان هذه القاعدة في كلّ راوٍ مرسِل في كتب الحديث أو كثر إرساله ولو بدرجة معيّنة؛ لأنّ ذكر الأخبار الضعيفة في كتب الحديث إمّا لكون بعضها لمجرّد الجمع، أو لكونهم يعملون بقرائن الوثوق والتي منها تعدّد الأحاديث وضمّها إلى بعضها، فمن غير المعلوم أنّ ذكرهم لمراسيل ابن أبي عمير في كتب الحديث يعني أنّهم يعملون بها منفردةً ـ بقاعدة توثيق مشايخه ـ حتى يصحّ أنّ روايتهم لها شاهد صحّة دعوى الطوسي، وإلا يلزم القول بصحّة الكتب الأربعة؛ لأنّ أصحابها نقلوا رواياتها!

والخطأ الأساس هنا هو تصوّر أنّ متقدّمي المحدّثين كانوا يعملون بالمعايير الرجالية بالتطابق مع طريقة المتأخّرين من علماء الرجال، ومنه يُعلم أنّ عمل الشيخ في بعض موارد التهذيب بمراسيل ابن أبي عمير لا يعني أنّه يقبل هذه القاعدة (قاعدة كتاب العدّة) في التهذيب، كما قد يُتصوّر؛ لأنّ عملهم بالروايات قديماً ليس معياره الوحيد هو وثاقة الرواة، كما حقّقنا ذلك بالتفصيل في كتابنا (نظريّة السنّة)، وبات مشهوراً بين بعض المتأخّرين أيضاً، ولهذا وجدناهم عملوا بالكثير من المراسيل الأخرى.

وبهذا يظهر أنّ هذه المناقشات غير كافية في رفع إشكال السيّد الخوئي، وإن أبطلت أو أربكت بعض فقراته غير الأساسيّة، وأمّا تحقيق الموقف من دعوى الاجتهادية ومن قيمة شهادة الطوسي هنا، فسيأتي بحثه إن شاء الله تعالى.

٢.١٠.٢. إشكاليّة أصالة العدالة في مرويّات الثلاثة، مناقشات وكلمات

الإشكاليّة الثانية: لو تنزّلنا وسلّمنا بأنّ شهادة الشيخ الطوسي هنا ليست حدسيةً اجتهاديّة، وإنما هي حسيّة، وأنّ العلماء في ذلك الزمان كانوا يأخذون بروايات ومراسيل ابن أبي عمير وأمثاله، لكن مع ذلك لا يدلّ هذا الأمر على توثيقهم لمن روى عنه الثلاثة؛ لاحتمال أنّهم كانوا قائلين بأصالة العدالة، وحجيّة كل خبر رواه شخص لم يثبت فسقه وضعفه، وعليه فهذه التسوية لا قيمة لها بالنسبة إلى من لا يبني على أصالة العدالة، كحال مشهور المتأخّرين[1].

ويمكن التعليق هنا جواباً عن هذه الإشكاليّة:

أوّلاً: إنّه لم يثبت ذهاب المتقدّمين إلى أصالة العدالة، وإنّما هو مجرّد احتمال صرف ليست عليه شواهد حاسمة[2]، وقد بحثنا هذا الموضوع سابقاً، وبيّنا أنّ كلّ ما يتوفّر لنا من معطيات يفيد وجود فكرة أصالة العدالة وجوداً بسيطاً، أما هيمنتها على الفكر الشيعي آنذاك فهذا أمر لم يقم عليه أيّ شاهد، والمفروض أنّ الطوسي ينسب هذا الأمر إلى الطائفة وإلى المعروفيّة، مما يعني أنّ كلام السيد الخوئي يقوم على احتمال اشتهار نظريّة أصالة العدالة عند المتقدّمين، وهو أمر غير واضح كما بينّاه، بل قد يجري عليه ما أجراه الخوئي نفسه هنا من أنّه لو ظهر لبان.

ثانياً: ما ذكره بعضهم، من أنّ هذا الكلام ظنٌّ لم يقم على اعتباره دليل[3].

---

(١) انظر: معجم رجال الحديث ١: ٦٢ ـ ٦٣؛ ومقياس الرواية: ١٢٢.

(٢) راجع: مشايخ الثقات: ٢٢ ـ ٢٣؛ وتحرير المقال: ٦٥ ـ ٦٦؛ وكليات في علم الرجال: ٢٣١ ـ ٢٣٢.

(٣) مشايخ الثقات: ٢٢.

ويرد عليه بأنه يكفي السيد الخوئي الظنّ هنا، كي لا تثبت الحجيّة لسلوك هؤلاء العلماء؛ لأنّنا لا نتكلّم في نصّ توثيقي أو شهادة، بل نتكلّم في سلوك مارسوه مع مراسيل الثلاثة، أخبرنا به الطوسي في العدّة، فمع البناء على مبنى اجتهاديّ لا نقبل به لا يغدو سلوكهم ـ ولو اشتهر عملهم به ـ مقبولاً في استنتاجنا وثاقة المرويّ عنه؛ لهذا لابدّ من تضعيف احتمال السيد الخوئي إلى حدّ عدم التعويل عليه. وهنا لا ينفع أصل الحسّ؛ لأنّنا لا نتكلّم في إخبارهم بوثاقة شيخ البزنطي، بل نتكلّم في عملهم بالتسوية بين المراسيل والمسانيد، وهو ليس مجرّد إخبار أو شهادة، فتأمّل جيداً.

ثالثاً: لو كان المعيار أصالة العدالة فلماذا ميّز بين الثلاثة وغيرهم؟ وما هو منطلق التمييز في المراسيل بين مجموعة دون أخرى؟ فهذا خير دليل على أنّ الأساس لم يكن أصالة العدالة، مع أنّ ظاهر كلام الطوسي معروفيّتهم بذلك لا إجراء أصالة العدالة فيمن رووا عنه[1].

وقد يبدو هذا الجواب متيناً غير مندفع، وإلا لقال الطوسي بأنّهم لا يروون عن ضعيف.

لكن مع ذلك يمكن الإيراد بأنّ تعبير الثقة جاء من الطوسي، فإذا كانوا يعملون بأصالة العدالة صار معنى الجملة: لا يروون ولا يرسلون إلا عن مسلم لم يُعرف بضعف ولا فسق، وهذه ميزة، فإنّه يتميّز بعض الرواة بأنّهم لا يروون عن ضعيف أو وضّاع أو فاسد، كما رأينا نماذج ذلك فيما تقدّم مع النجاشي وغيره، فيكون تمييز هؤلاء بنكتة عدم روايتهم عن معلوم الضعف، واقتصارهم في الرواية على غير الضعيف ولو لم يحرزوا وثاقته بالدليل، بل أحرزوها بأصالة العدالة. ومعه فالطائفة تعمل بمراسيلهم؛ لأنّهم لا يروون عن وضّاع أو كذاب، فليس في مشايخهم ـ ولو إجمالاً ـ من يُعلم كذبه، فتجري أصالة العدالة فيهم جميعاً.

وعليه، فهذا الإشكال من الخوئي غير وارد على نظريّة توثيق مشايخ الثلاثة، بنكتة أنّه

---

(١) المصدر نفسه: ٢٣ ـ ٢٤؛ وانظر: علي الحسيني الصدر، الفوائد الرجاليّة: ٢٠٩.

لو كانت أصالة العدالة مشتهرة لبان ذلك، وكلام الطوسي في العدّة ـ حيث جاء هذا النصّ ـ لا يسمح باعتماد أصالة العدالة.

٢ـ١٠ـ٣ـ إشكاليّة معنى الثقة (ملاحظة السيد محسن الحكيم)

الإشكاليّة الثالثة: ما ذكره السيد محسن الحكيم في أبحاثه الفقهيّة، من أنّ ظاهر الكلام أنّهم لا يروون ولا يرسلون إلا عن شخص يحصل لهم وثوق بروايته، فالوثاقة هنا هي وثوق بخبره الذي ينقله بالفعل ابن أبي عمير عنه، لا توثيقاً له بالمطلق مع عدم الوثوق بخبره؛ لأنّ بناءهم كان على العمل والفتوى وليس مجرّد النقل، فليس نقل ابن أبي عمير عن شخص دليل وثاقته في نفسه عنده، ولا دليل عدم وثاقته لو لم ينقل عنه، وإنما هو دليل الوثوق بخبره المذكور بعينه وأنّه لا يكذب فيه(١)، وهذا لا يُنتج صحّة القاعدة المزعومة هنا.

ولعلّ السيد الحكيم فهم كلمة «يروي عن ثقة» بمعنى أنه يروي منطلقاً في روايته من الثقة بما فيها وبنقلها، لا أنّ الثقة وصف لحال المرويّ عنه في نفسه. فعندما يقول الطوسي: لا يروون ولا يرسلون إلى عمّن يوثق به، فالمقصود أنّهم لا يروون إلا عن شخصٍ حصل لهم وثوقٌ بخبره الذي رووه عنه، فهذا تصحيح منهم لهذا الخبر منه، وليس توثيقاً له بنفسه مطلقاً بصرف النظر عن الخبر المنقول.

وربما يدعم ذلك عنده ظاهرة الإرسال، إذ كيف يُرسلون وهم لا يعرفون اسم الراوي ثم يعتقدون بوثاقته؟! فهذا يدلّ على أنّ الثقة وصف لحالة لا لشخص.

والجواب: إنّ ظاهر عبارة الشيخ الطوسي أنّ الراوي عنه ثقة، لا أنّ فعل الرواية كان ناتجاً عن حالة ثقة، ولا أنّ وثاقة الراوي خاصّة بالرواية المنقولة، وذلك بقرينة قوله: «إلا عن ثقة موثوقٍ به» وقوله: «ولا يرسلون إلى عمّن يوثق به»، فالثقة في الموضعين جاء

---

(١) محسن الحكيم، مستمسك العروة الوثقى ١: ٤٢٤ ـ ٤٢٧.

وصفاً للمرويّ عنه، لا لحال الراوي عند الرواية؛ لاسيما مع صيغة المضارع في «يوثَق به»، فكلام السيد الحكيم غير ظاهر عرفاً من إفادة الطوسي.

نعم، تسوية الطائفة بين مراسيله ومسانيده يمكن أن يكون لقرائن الوثوق بخصوص رواياته عندهم، لا لتصحيحهم السند، ومن ثمّ فالتسوية لا تساوق وثاقة المشايخ بعد عدم معرفتنا بقرائن الوثوق هذه التي ظهرت لهم، كما ألمحنا سابقاً.

٢ـ١٠ـ٤ـ إشكاليّة مصدر المعرفة بحال المشايخ الثلاثة ومنهجهم

الإشكاليّة الرابعة: ما ذكره في البدء الشهيد الثاني في أعماله الحديثيّة، ثم أخذه السيد الخوئي وجماعة، ووسّعوه وأضافوا بعض النكات هنا وهناك عليه، من أنّ ما ذكره الطوسي من دعوى كون الثلاثة لا يروون ولا يرسلون إلا عن ثقة، دون إثباتها خرط القتاد، وذلك أنّ منشأ هذه الدعوى لا يخلو أن يكون أحد ثلاثة؛ فإما هو الاستقراء أو حُسن الظنّ أو إخبار هؤلاء أنفسهم:

أ ـ أما الاستقراء، بمعنى أنّ الطوسي والأصحاب تتبّعوا روايات ابن أبي عمير، فوجدوه لا يروي إلا عن ثقة، فيرد عليه أنّ هذا الاستقراء ناقص(1)، ولو فرض تماميّته فهذا يمكن تصوّره في المسانيد دون المراسيل، إذ كيف يعرفون بالاستقراء أنّ من روى عنه ابن أبي عمير دون أن يذكر اسمه هو من الثقات وهو واحد من مشايخه المذكورة أسماؤهم في الروايات المسانيد؟! إلا أن يقال: إنّ دعوى الطوسي خاصّة بالمسانيد، وهو خلاف الفرض والظاهر. أو يقال ـ كما ذكر الشهيد الثاني ـ أنّهم تتبّعوا مراسيله، فوجدوا كلّ مرسل له مسنداً في موضع آخر، وهذا عودٌ إلى الإسناد؛ فلم يعملوا بمراسيله في الحقيقة بل عملوا بالمسند، وهذا خلاف عبارة الطوسي بأنّ الطائفة سوّت بين مراسيلهم

---

(١) يذكر الشيخ آصف محسني في بحوث في علم الرجال: ٩٠، أنّه من غير المعقول أن تكون الطائفة قد تتبّعت كلّ روايات أصحاب الإجماع بمن فيهم الثلاثة هنا، سواء دوّنت أو لا، وتتبّعت حال مشايخهم واحداً واحداً على كثرتها وكثرتهم، وأحصتها كلّها، ثم حكمت بما حكمت به.

ومسانيدهم، فإنّ ظاهرها بقاء المرسل مرسلاً عند العمل به لا انكشاف إسناده.

ب ـ وأما حُسن الظن، فغايته حصول الظن بأنّ صفوان بن يحيى وأضرابه لا يروون إلا عن ثقة، ومثل هذا الظنّ لا دليل على حجيّته، كيف ونحن نحرز رواية كبار العلماء أحياناً لروايات مرسلة أو عن ضعاف أو مجاهيل، دون أن يضرّ بذلك بجلالتهم.

ج ـ وأما إخبار هؤلاء الرواة أنفسهم، فهو من الصعوبة بمكان؛ وذلك أنّه لم يُنقل عن أحد من هؤلاء ـ ولو بخبر ضعيف السند ـ أنه تعهّد بذلك أو كانت هذه هي طريقته، فكيف تمّ تداول هذا الأمر مع عدم وجود مثل هذا النقل عنهم، بل معروفيّة ذلك بين الأصحاب، لاسيما وأنّ ابن أبي عمير قد نسي أسماء الرواة، فكيف يمكن أن يفي بتعهّده بأن لا يروي إلا عن ثقة؟![1].

وقد تصدّى غير واحد للجواب عن هذه الإشكاليّة بما يلي:

الجواب الأوّل: إنّ عدم وصول إخبارهم وتعهّدهم إلينا ليس دليلاً على الانتفاء[2]، فقد يكونون أخبروا بسياستهم في النقل والرواية، لكنّنا فقدنا الوثيقة التي نصّوا فيها على ذلك، وهذا أمر كثير الوقوع، فلا يصحّ الاستدلال بعدم الوجدان على عدم الوجود.

وهذا الجواب ـ بصرف النظر عن ما سيأتي ـ جيّد، لكنّه صار يفترض افتراضين مجتمعين:

أحدهما: أنّ الطائفة تحدّثت عن حجيّة مراسيل ومسانيد الثلاثة، ومع ذلك لم يبقَ أيّ نصّ لكلمات أحد غير هذا النص فقط في العدّة.

وثانيهما: أنّ الثلاثة معاً بل (وغيرهم) أيضاً أعلنوا تعهّدهم بعدم الرواية إلا عن ثقة، وكلّ شهاداتهم ضاعت ولم يبقَ منها أيّ نصّ ولو بخبر ضعيف السند، زد على ذلك انتشار

---

(١) انظر: الشهيد الثاني، الرعاية: ٩٥؛ والخوئي، معجم رجال الحديث ١: ٦٣؛ والداوري، أصول علم الرجال: ٤٠٣؛ والكجوري، الفوائد الرجاليّة: ٢٠٣ ـ ٢٠٤؛ والسيفي المازندراني، مقياس الرواية: ١١٨ ـ ١٢١؛ وآصف محسني، بحوث في علم الرجال: ٩٠ ـ ٩١.

(٢) أصول علم الرجال: ٤٠٦؛ وكلّيات في علم الرجال: ٢٣٣.

رواياتهم بكثرة في كتب الحديث، فالبزنطي له في الكتب الأربعة ما يزيد عن ٨٢٥ رواية، وصفوان له فيها ما يقرب من ١١٨١ رواية، وابن أبي عمير له فيها حوالي ٥٣٦٠ رواية، وكلّها يواجهها كلّ علماء الشيعة يومياً، ومع ذلك لم يُذكر أنهم تعهّدوا ولا حتى نقل تعهّدهم عند أحد إطلاقاً، فليبق هذا في ذُكرنا لنرى ما يفيد.

الجواب الثاني: قد يكون منشأ الدعوى هو أنّ الشيخ الطوسي تتبّع كتب الشيعة فوجدهم عاملين بكلّ روايات الثلاثة بما فيها المراسيل، ولم يفرّقوا بين المراسيل والمسانيد عندهم، فاستنتج أنّ الطائفة لم تميّز بين الاثنين، فذكر هذه القاعدة[١].

ويناقش: إنّ هذا نقضٌ على النظريّة وليس دفاعاً عنها؛ لأنّه يفتح الطريق على ثغرة فيها؛ وذلك أنّه لو كان الأمر كذلك لعنى ذلك استنتاجاً حدسياً من الطوسي فيما يخصّ القاعدة الرجاليّة، دون أن يسمع أحداً يذكر ذلك، فضلاً عن أن يكون الثلاثة قد أعلنوا تعهّدهم، ومن ثمّ فلو خطر ببالنا تفسير آخر لسلوك الطائفة لأمكننا رفض تحليل الطوسي نفسه.

بل لو صحّ أنّ الموضوع تتبعيّ فلست أدري ألم يرَ الطوسي رواية الثلاثة عن ما يزيد عن عشرة من الضعاف ممّن كان هو نفسه أحد مضعّفيهم في كتبه الرجاليّة أو غيرها؟! وكيف صحّ له الخروج بقاعدة اجتهاديّة مع رؤيته لهذه الروايات دون أن يشير إلى هذا الأمر بمقتضى دقّته وأمانته؟ أعتقد أنّ الجواب المذكور سوف يعقّد الأمر أكثر أمام أنصار النظريّة.

الجواب الثالث: وربما لذلك استعاض بعض الناقدين للخوئي هنا بالاستناد إلى الظهور الحالي، حيث ذهب إلى أنّه يمكن معرفة تعهّدهم بظاهر حالهم، وإن فقدنا ظاهر مقالهم، وهناك أكثر من سبعين تلميذاً لابن أبي عمير وفيهم الأجلاء، أفلا يمكن لهؤلاء تحصيل ظاهر حال شيخهم في هذا الأمر؟! وهل هناك ما يستدعي احتمال الحدسية

---

(١) كلّيات في علم الرجال: ٢٣٣.

هنا؟![1].

ونوقش بأنّ هذا الكلام يلغي مقاليّة القاعدة وإخباريّتها، ولا دليل على حجيّة هذا الظهور الحالي، بمعنى أنّ من ليس دأبه الرواية عن غير الثقة، لا يوجد ما يمنع من روايته عنه ولو أحياناً قليلة.

ورُدّ بأنّ السيرة العقلائية قائمة على حجيّة الظهور الحالي تماماً كالظهور اللفظي، مضافاً إلى أنّ الراوي عندما يعلم بأنّ الآخرين يظنّون فيه هذا الأمر، وأنّه لا يروي إلا عن ثقة، يجب عليه إظهار الخلاف لو كان مخالفاً لذلك واقعاً، على تقدير علمه باشتهار هذا عنه، ومن كان دأبه النقل عن الثقة فاحتمال روايته عن غيره ضعيف لا يعبأ به[2].

وهذا الكلام كلّه صحيح، في أصل إمكان وجود ظهور حالي تكوّن عند جيل تلامذة ابن أبي عمير وأمثاله من خلال ما رأوه من تحرّزه عن الرواية عن غير الثقة، بل يذهب الشيخ آصف محسني إلى أنّ عبارة الطوسي تنفي احتمال التعهّد منهم لصالح احتمال المعروفيّة، وإلا لقال بأنّهم تعهّدوا بعدم الرواية إلا عن ثقة، لا أنّهم عرفوا بذلك[3].

لكنّ السيد الخوئي لا يتضرّر كثيراً من هذا الإشكال ـ على طريقته ـ بل ربما يزداد إشكاله وضوحاً؛ وذلك أنّ تبلور الظهور الحالي عند جيل التلامذة وإن كان معقولاً، لكنّ كلام السيد الخوئي ليس في فهمهم لتعهّد ابن أبي عمير، وإنّما في أنّ هذا الفهم لم يذكروه عنه إطلاقاً.

ولتحليل الموقف نفترض صورتين:

الصورة الأولى: أن يكون ابن أبي عمير تعهّد أمام تلامذته أن لا يروي إلا عن ثقة، فقال: «لا أروي إلا عن ثقة»، وقالها ولو مرّة واحدة، وهنا يسأل السيد الخوئي، لو كان

(١) مشايخ الثقات: ٣١؛ وأصول علم الرجال: ٤٠٦؛ وعلي الحسيني الصدر، الفوائد الرجاليّة: ٢١٠.

(٢) الحائري، القضاء في الفقه الإسلامي: ٣٢ ـ ٣٣؛ والهادوي الطهراني، تحرير المقال: ٦٦ ـ ٦٧.

(٣) آصف محسني، بحوث في علم الرجال: ٩٠.

فعل الثلاثة وغيرهم ذلك، فلماذا لم ينقل أحد هذا التعهّد المعلن، حتى الطوسي لم يقل: إنّ الثلاثة تعهّدوا أو أعلنوا تعهّدهم بذلك، كما نقول نحن اليوم في حقّ النجاشي، فلا نقول: عُرف النجاشي بأنه لا يروي إلا عن ثقة، وإنما نقول شهد وأعلن أنه كذلك؟!

الصورة الثانية: أن لا يكون الثلاثة قد أعلنوا هذا التعهّد، وإنّما فُهم من موارد جزئيّة كثيرة رآها التلامذة أنّهم متعهّدون بذلك، فهنا وإن كان لا معنى للإخبار عن تعهّد الثلاثة؛ لأنّهم لم يتعهّدوا كذلك، ولكنّ وجود موارد جزئية كثيرة هي التي كوّنت هذه القناعة أمرٌ يستدعي بطبعه نقل ولو بعض هذه الموارد ولو بطريقة عابرة هنا أو هناك، مع أنّه لم يُذكر هذا الأمر، حتى في الكتب التي ترجمت لابن أبي عمير وغيره كالفهرست ورجال النجاشي ورجال الكشي التي من طريقتها ذكر أوضاع الرواة، فضلاً عن ثنايا الكتب الحديثية والفقهية والكلامية، فغياب كلّ هذه الموارد الجزئيّة التي تراكمت فكوّنت القناعة عند جيل تلامذة الثلاثة وغيرهم دون أن يبقى منها عين ولا أثر، هو ما يشكّك في شهادة الطوسي عند الخوئي.

فلنتصوّر شخصاً يقول: إنّ الصدوق عُرف عنه أنه لا يروي عن غير العدل الإمامي الضابط، ثم نبحث في كلّ الكتب فلا نجد أحداً يذكر هذا الأمر عنه، إلا العلامة الحلي في كتابٍ أصولي، مع أنّه ترجمه في كتبه الرجالية، ولم يشر إلى هذا الأمر فيه، ألا يحقّ للسيد الخوئي أن يسأل: كيف عرف الحلّي هذا الأمر، كما سأل كيف عرف الطوسي هذا الأمر وبينه وبين الثلاثة مائتا عام أو يزيد؟! وكلّ الشيعة مبتلون بالرجوع إلى كتب الصدوق يومياً ولم نسمع من أحد منهم مثل هذه الدعوى!

إنّ نقطة إشكال السيد الخوئي ليس في كيفية إبراز ابن أبي عمير لتعهّده، وإنما في فقداننا هذا التعهّد رغم توافر الدواعي لنقله، فليلحظ هذا الأمر جيداً.

الجواب الرابع: بصرف النظر عن دعوى الطوسي، يمكننا بأنفسنا التتبّع في المسانيد، فإذا وجدنا أنهم لا يروون عن ضعيف نعلم بأن ذلك ليس صدفةً مع كثرة مشايخهم، فنستنتج أنهم لا يروون إلا عن ثقة، وأنّ هذا هو العنصر المشترك الذي يفسّر عدم وجود

ضعيف في الراوين عنه، ومنه ننتقل إلى المراسيل؛ لبُعد احتمال وجود ضعاف في المجموعة الثانية ـ المراسيل ـ مع عدم وجود أيّ ضعيف في المجموعة الأولى[1].

وهذا الكلام مناقش فيه بأنّ عدم عثورنا على رواية عن ضعيف لا يعني روايتهم عن الثقات فقط، نظراً لكثرة المجاهيل الموجودين من قبل الثلاثة، فكيف انتقلنا من عدم الرواية عن ضعيف إلى الرواية عن الثقة، فقد يتعهّد شخص بأن لا يروي عن ضعيف، لكنه لا يتعهّد بأن لا يروي إلا عن ثقة، والتمييز بينهما معقول جداً كما أسلفنا عند الحديث عن مشايخ النجاشي.

نعم، لو أثبتنا أنّ كلّ مشايخهم ثقات أمكن ذلك، لكنّ المفروض أنّنا نريد إثبات ذلك هنا، ولم يثبت بعدُ.

وأمّا دعوى بُعد احتمال وجود ضعاف في المراسيل مع عدم وجودهم في المسانيد، فهذه بحثناها في مراسيل الثلاثة في كتابنا (الحديث الشريف، حدود المرجعيّة ودوائر الاحتجاج)، فراجع[2]، وقد بيّنا هناك أنّها ليست صحيحة على إطلاقها، بل الإرسال بنفسه قد يكون رافعاً لاحتمال ضعف المرسَل عنه كما حقّقناه هناك.

الجواب الخامس: إنّ ما ذكره من أنّ المراسيل لا يمكن أن تخضع لتعهّد الثلاثة لفرض عدم تذكّرهم لاسم الراوي، فكيف يفون بتعهّدهم.. مردودٌ؛ بأنه من الممكن أن يكون الثلاثة ممّن التزم بأنه لا يأخذ روايةً عن غير الثقة، ولهذا لم يدوّنوا في كتبهم ولا حفظوا في ذاكرتهم غير الروايات التي أخذوها عن الثقات، فلما نسوا اسم الراوي الذي أخذوا عنه، أرسلوا الرواية؛ لعلمهم مسبقاً بأنّ ما حفظوه مما في كتبهم لم يكن إلا عن الثقات، وبهذا يمكن الجمع بين الإرسال والنسيان والرواية عن الثقة[3].

وهذا الجواب جيّد، لكنّه منحصر بجزء من إشكاليّة الشهيد الثاني والخوئي، وليس

---

(١) كلّيات في علم الرجال: ٢٣٣.

(٢) حيدر حبّ الله، الحديث الشريف حدود المرجعيّة ودوائر الاحتجاج ١: ٣٥٥ ـ ٣٨١.

(٣) انظر: أصول علم الرجال: ٤٠٦.

بجميعها، كما هو واضح.

الجواب السادس: إنّ معرفة الطائفة بحال الثلاثة، وأنّهم لا يُرسلون إلا عن ثقة، لا تحتاج إلى إعلان ولا إلى ظهور حالي، بل تحتاج إلى مقارنة، لكنّ هذه المقارنة ليست بين روايات ابن أبي عمير المرسلة وغيرها بالمعنى التام، حتى يُشكل الشهيد الثاني بأنّه عودٌ إلى المسند، بل بمعنى أنّهم رأوا كلّما وجدوا له مرسلاً رأوا لهذا المرسل سنداً من طريق غيره، فارتفع عندهم قوّة احتمال أنّ الرجل لا يُرسل عبثاً، وإنّما يكون قد أخذ الرواية عن شيخ ثقةٍ له، غايته أنّ رواية هذا الشيخ الثقة لهذا الحديث عثرنا عليها من طريقٍ آخر غير ابن أبي عمير، وكلّما كثرت هذه الحالات بلغت حدّ الاطمئنان بطريقة ابن أبي عمير.

ولعلّ هذا بالضبط ما ذهب إليه الشافعيّة من أهل السنّة في مراسيل سعيد بن المسيِّب، من أنّها فتّشت فوجدت مسانيد[1]، فيرتفع الإشكال في هذه الحال.

وهذا الجواب جيّد أيضاً، غايته تبقى قضيّة أنّهم لو مارسوا كلّ هذه المقارنات، فلماذا لم يظهر منها عين ولا أثر؟ بل لماذا لا نتمكّن نحن اليوم من الوصول إلى هذا التطابق في المقارنات التي وصلوا إليها أو إلى ما هو قريب منه؟ فيعود إشكال (لو كان لبان).

وعليه، فالإشكاليّة الخامسة والسادسة صحيحة، لكن بمعنى رجوع محصّلهما إلى الإشكاليّة الأولى، وهي أنّه لو كان لبان، بل هما تعزّزان تلك الإشكاليّة كما رأينا. وما ينفع هنا هو أنّ إشكال السيد الخوئي سوف يرجع لكبرى واحدة، ولن يعود في قوّة إشكالين مستقلّين.

٢ـ١٠ـ٥ـ إشكاليّة وجود الضعاف في مشايخ الثلاثة

الإشكاليّة الخامسة: وهي الإشكاليّة التي ذكرها السيد الخوئي وجماعة أيضاً، وخلاصتها: إنّنا بالتتبّع وجدنا الثلاثة المذكورين قد رووا عن أشخاصٍ ضعاف، فلو كان

(١) انظر ـ على سبيل المثال ـ: إبراهيم بن علي الشيرازي، اللمع في أصول الفقه: ١٥٩.

صحيحاً ما يقال من أنّهم لا يروون إلا عن ثقة، لما كان يصحّ أن نجد مثل هذه الروايات منهم عن ضعاف، وهي روايات ذكر قسماً منها الشيخ الطوسي نفسه في كتبه، وهي تامّة السند إلى الثلاثة. هذا كلّه فضلاً عن وجود الكثير من أسماء مشايخ الثلاثة من المجاهيل تماماً الذين لا يُعرف عنهم شيء، ولم يترجمهم أحد[١].

وقد أحصى بعضُهم عدد هؤلاء، فذكر أنّ عدد الذين روى عنهم ابن أبي عمير من الضعاف ثلاثة عشر شخصاً، ستةٌ منهم متفق على تضعيفهم: الحسين بن أحمد المِنْقَرِي، وعلي بن حديد، وعمرو بن جُميع، ويونس بن ظَبْيَان، ووهب بن وهب، وعبد الله بن القاسم. وسبعة اختلف فيهم، وهم: داود الرَّقِّي، وعبد الرحمن بن سالم، وعلي بن أبي حمزة البطائني، ومحمد بن سنان، والمعلّى بن خنيس، والمفضّل بن صالح، والمفضّل بن عمر.

وأما صفوان، فروى عن شخصين متفق على ضعفهما، هما: صالح النيلي، ويونس بن ظَبيان. وخمسة مختلف فيهم: عبد الله بن خِدَاش، وعلي بن أبي حمزة، والمعلى بن خنيس، وأبو جميلة، ومحمد بن سنان.

وأما البزنطي، فروى عن خمسة كلّهم محلّ خلاف، وهم: الحسن بن علي بن أبي حمزة، وعبد الرحمن بن سالم، وعبد الله بن محمد الشامي، وعلي بن أبي حمزة، والمفضّل بن صالح.

والنتيجة ـ بعد حذف المكرّر ـ يكون العدد ١٨ شخصاً، فيما مجموع مشايخ الثلاثة هو حوالي ستمائة شخص[٢].

وقد ذُكرت محاولات جوابيّة عديدة لرفع هذه الإشكاليّة، أبرزها:

أ ـ التمييز بين توثيق الثلاثة وتضعيف غيرهم

المحاولة الجوابيّة الأولى: ما ذكره بعضهم، من أنّ غاية ما يفيده هذا الإشكال أنّ الثلاثة

---

(١) انظر: معجم رجال الحديث ١: ٦٣ ـ ٦٥؛ ومحمد المؤمن، الولاية الإلهيّة الإسلاميّة أو الحكومة الإسلاميّة ٢: ١٦٥؛ وآصف محسني، بحوث في علم الرجال: ٩٠ ـ ٩١، ٢٣١.

(٢) انظر: عرفانيان، مشايخ الثقات: ٣٢ ـ ٣٤؛ والداوري، أصول علم الرجال: ٤١٢ ـ ٤١٤؛ وآصف محسني، بحوث في علم الرجال: ٢٣٢؛ والخميني، كتاب الطهارة ٣: ٣٣٧ ـ ٣٤٢.

كانوا يرون هؤلاء ثقاتاً، فيما رآهم علماء الرجال بعد ذلك ضعافاً، فيكون المورد من موارد تعارض الجرح والتعديل، فكما لا يضرّ ذلك في وثاقة مشايخ كامل الزيارة كذلك هنا[١].

لكنّ السيد الخوئي كان ملتفتاً إلى هذا الجواب على ما يبدو لي، حيث ذكر في طيّات بيانه للإشكال أنّ أولئك الضعاف الذين روى عنهم الثلاثة قد حكم الطوسيُّ نفسه بضعفهم، فكيف يشهد الطوسي بهذه الشهادة وهو يعلم بكون الكبرى الكلّية التي فيها مخترَقة؟![٢].

ولهذا، حاول المجيب هنا أن يدفع هذه الإضافة من الخوئي بقوله: إنّ ظاهر شهادة الشيخ ليس حكمه بوثاقة كلّ من روى عنه أحد الثلاثة، وإنما الإخبار بمعروفيّة حالهم في هذا المجال، وأنّ من يروون عنه فهو ثقة عندهم، حتى لو لم يكن ثقةً في نفس الأمر أو عند الطوسي[٣].

وهذا الأمر التفت إليه الخوئي أيضاً، حيث ذكر أنّه لو كان صحيحاً لما صحّ إطلاق أنّ مراسيلهم كمسانيدهم؛ لاحتمال أنّهم رووها عمّن ضعّفته الطائفة فيما بعد، خاصّة على نظريّة حسيّة تضعيفات الطوسي وأنّه ينقلها عمّن سبقه ووصلته كتبه في الرجال، فكيف حصلت التسوية بين المراسيل والمسانيد من الطوسي والطائفة هنا؟ من هنا لم يأخذ المحقّق الحلي في بعض أبحاثه بمراسيل ابن أبي عمير محتجّاً بأنّ بعض مشايخه مطعون فيهم، ولا نحرز أنّ المرسَل عنه واحدٌ منهم أو من غيرهم[٤]، فهذا معناه حصول تناقض في البين[٥].

وقد ذهب بعض العلماء ـ كالشهيد الثاني وصاحب المعالم ـ إلى أنّه لا يكفي تحصيل التوثيق من أحد العلماء، في اعتبار الراوي ثقةً، بل لابدّ من الفحص التامّ عن وجود

---

(١) مشايخ الثقات: ٣٤ ـ ٣٥.

(٢) انظر: معجم رجال الحديث ١: ٦٣ ـ ٦٥.

(٣) مشايخ الثقات: ٣٥.

(٤) الحلي، المعتبر في شرح المختصر ١: ١٦٥، وإن لاح من بعض كلماته الأخرى القول بعمل الأصحاب بمراسيل ابن أبي عمير، فانظر: المصدر نفسه ١: ٤٧.

(٥) معجم رجال الحديث ١: ٦٥.

الجارح وعدمه، للعلم الإجمالي بوجود المعارض في باب الرجال كما هي الحال في باب العام والخاص، وهذا ما يتطلّب توضيح الموثّق لاسم من وثّقه وتعيينه وأن لا يبقى مبهماً؛ لاحتمال أنّه عين الذي تمّ جرحه من قبل آخرين[1]، وما نحن فيه من هذا النوع.

وقفة مع اعتراض التمسّك بالعام في الشبهة المصداقيّة

وهذا الاعتراض هو ما يُعرف بإشكال التمسّك بالعام في الشبهة المصداقيّة هنا؛ لأنّ القاعدة إذا كانت تقتضي وثاقة مشايخه كلّهم خرج منهم بالتخصيص فلان وفلان، فعندما نواجه مرسلاً من مراسيل ابن أبي عمير مثلاً، نحتمل أنّه روى في هذا المرسل عن الثقات وفقاً للقاعدة، وهي العام، ونحتمل أنّ من روى عنه هنا هو الضعاف، فكيف نتمسّك بالقاعدة هنا لإثبات أنّ المرويّ عنه هو الثقة، وهو تمسّك بالعام في الشبهة المصداقيّة، وهو باطل؟!

هذه الإشكاليّة لها جانبان:

الجانب الأوّل: وهو الجانب الذي يرجع لأصل الأخذ بهذه القاعدة المدّعاة من قبل الطوسي في وثاقة مشايخ الثلاثة، بمعنى أنّنا نريد من هذه الإشكاليّة أن نبطل دعوى الطوسي ونربك مرجعيّتها في علم الرجال، ومن ثمّ لا يمكن الأخذ بها لتوثيق مشايخ الثلاثة؛ لأنّ شهادة الطوسي لن تكون دقيقةً في هذه الحال، أو فقل: إنّ شهادة الطائفة ستكون غير دقيقة في هذه الحال أيضاً وفقاً لاجتهادنا. وهذا ما نريد الاهتمام به هنا في معالجة إشكاليّة التمسّك بالعام في الشبهة المصداقيّة.

الجانب الثاني: أن لا نعتبر الموقف موجباً لانهدام شهادة الطوسي ولا نريد رصده على مستوى جدوائيّتها ودقّتها، بل نعتبرها صحيحةً، ثم نبحث ما هو الموقف العملي بالنسبة إلينا اليوم لو احتملنا أنّ الراوي المرسَل عنه في مرسلة ابن أبي عمير هو أحد المضعّفين

---

(١) انظر: الرعاية: ١١٨؛ ومعالم الدين: ٢٠٧ ـ ٢٠٨؛ وغفاري، دراسات في علم الدراية: ٩٤ ـ ٩٥.

عندنا؟ فهل يمكننا نحن اليوم أن نأخذ بالمرسلة أو أنّه يوجد ما يعيق أخذنا بهذه المرسلة حتى لو صحّت القاعدة الرجاليّة؟

وعليه، فتارةً نبحث هذه القضيّة في علم الرجال، وهذا هو الجانب الأوّل، وأخرى نبحثها في علم الحديث، وهذا هو الجانب الثاني، والمهم لنا هنا هو الجانب الأوّل، فانتبه جيداً، وأمّا الجانب الثاني فسيأتي ضمناً بنحو الإشارات وبعض التفصيل أحياناً للضرورة، وإلا فبحث مراسيل الثلاثة وإشكاليّة الشبهة المصداقيّة فيها على مستوى الجانب الثاني عالجناه مفصّلاً في كتابنا في دائرة حجيّة الحديث، كما أشرنا آنفاً، فراجع.

لهذا، قد تجد بعض التداخل بين البحثين، لكن جهتهما مختلفة، فاقتضى التنويه.

وعلى أيّة حال، فقد ردّ هذا الاعتراض بعدّة ردود، هي:

الردّ الأول: إنكار أن يكون أفراد هذا العموم الوارد في عبارة الشيخ في العدّة هم الرواة والمشايخ الذين روى عنهم الثلاثة، وإنما الروايات التي جاءت عنهم، فيكون العام هو رواياتهم المرسلة، والشك في تخصيص زائد، لعدم العلم بأنّ هذه الرواية يصدق عليها أنّها رواية عمّن عُلم بضعفه، فيدور الأمر فيه بين الأقلّ والأكثر، وفي مثله يجري التمسّك بالعام[1].

وهذا الكلام باطل من أساسه؛ فإنّ كلام الطوسي كلّه قائم على وثاقة من روى عنه أحد الثلاثة، ولأجله حصلت التسوية بين الرواية المرسلة والمسندة، فمصبّ الكلام ونكتة القاعدة هي من يروي عنهم الثلاثة لا روايات الثلاثة، وإن كان الثاني نتيجة طبيعة للأوّل.

الردّ الثاني: إنّ المورد ليس من موارد التمسّك بالعام في الشبهة المصداقيّة، وذلك أنّ العام هنا ما زال على حاله على مستوى مداليله التصوّرية والتصديقية كلّها، فالمراد الجدي من العام الوارد في كتاب العدة ما يزال على حاله، غاية ما في الأمر أنّ هذا العام عارضه حجّة أقوى، وهي نصوص تضعيف بضعة عشر شخصاً، ومعه لا يمكن الأخذ بالحجّتين

(١) انظر: مشايخ الثقات: ٣٨.

معاً، لفرض تنافيهما في دائرة الحجّة الثانية، فيلتزم بحجيّة العام في كلّ مورد لا تثبت فيه حجّة أقوى على الخلاف، وهذا ما نطبّقه في الرواية المرسلة، حيث لا نحرز أنّ من روى عنه ابن أبي عمير فيها هو ممّن قامت الحجة على خلاف القاعدة فيه، فنبقى على مقتضى القاعدة، وبهذا تثبت حجية مراسيل ابن أبي عمير دون أن يضرّ معها العلم بضعف بعض مشايخه[1]، فعمل الطائفة لا يقع في مشكلة بناء عليه، وشهادة الطوسي لا خلل ذاتيّاً فيها.

وهذا الكلام مبنيّ برمّته على طريقة تفكير ومنهجة خاصّة للموضوع ليست صحيحة، لأننا تارةً نقصد من إشكالية التمسّك بالعام في الشبهة المصداقية هنا، الدخول إلى شيء من التناقض الداخلي في شهادة الطوسي، وأخرى نريد تحديد الوظيفة العمليّة مع مراسيل الثلاثة، بصرف النظر عن التناقض الداخلي.

أما على الصعيد الأوّل ـ وهو منظور الخوئي من إشكاله ـ فلا قيمة لكلّ هذا الكلام المتقدّم؛ لأنّ المقصود أنّ الطوسي عندما قدّم لنا إفادته في «العدّة» لم يكن دقيقاً فيما قال أو كان كلامه مبنياً على الغالب؛ فكيف يشهد بأنهم لا يروون ولا يرسلون إلا عن ثقة وهو نفسه ضعّف بعض مشايخهم في كتبه الرجالية؟ ألم يكن ملتفتاً إلى هذا الأمر؟ ومع وجود بعض المشايخ الضعاف كيف سوّى بين مراسيلهم ومسانيدهم مع احتمال أنّ الشيخ المرسَل عنه يمكن أن يكون من الضعاف الذين طعن فيهم الطوسي نفسه؟ إنّ هذا كلّه إما يضع شهادة الطوسي أمام استفهام يشكّكنا معه بدقّتها أو نجعلها مبنية على حالة التحفظ العام التي كان يعيشها الثلاثة الأمر الذي لا يمنع من روايتهم عن الضعاف أو المجاهيل أحياناً قليلة.

وحتى لو كان الطوسي يتحدّث عن الطائفة وعملها، ألم يكن من الصحيح أن يشير إلى أنّ الطائفة منقسمة إزاء بعض شيوخ الثلاثة، وفيهم أبو البختري وهب بن وهب الكذّاب المعروف بالكذب عند جميع المسلمين، فكيف يطلق قاعدةً كلّية وهو بصدد تحديد معايير

---

(١) راجع: المصدر نفسه: ٣٨ ـ ٣٩.

حجيّة الأخبار مع وجود مشهد مختلف في الطائفة إزاء هذا الوضع؟!

وأما على الصعيد الثاني، فلا دافع للإشكال؛ لأنّ المفروض أنّ أيّ خبر مرسل أضع يدي عليه من مراسيل الثلاثة، سوف أحتمل أنّ المرويّ عنه فيه هو أحد المضعّفين، فكيف يمكنني الجزم بعدم ذلك حتى أصحّح الرواية المرسلة التي هي في الأصل أيضاً غير حجّة؟! نعم إذا كانت شهادة الطوسي منصبّة على الروايات لا الرواة، أمكن القول بأنّ ضعف حجيّة هذه الأخبار المرسلة مجبور بعمل الطائفة بروايات الثلاثة بمقتضى شهادة الطوسي، بناء على جبر الخبر الضعيف بعمل الأصحاب، لكن قد تقدّم في الرد الأوّل ما يبطل هذا الكلام.

وبهذا ظهر أنّه لا معنى لإقحام فكرة التمسّك بالعام الأصوليّة في مقامنا بطريقة حرفيّة، بل روح المسألة ما قلناه، وهذا ما يبدو أنّه قد قصده الخوئي.

الردّ الثالث: ما ذكره السيد الصدر، من أننا إذا قسنا عدد الضعاف الذين روى عنهم ابن أبي عمير إلى مجموع مشايخه سيظهر أنّ نسبتهم هي نسبة الستة إلى الأربعمائة، حيث روى ابن أبي عمير عن هذا العدد، وهذا معناه أنّه عندما أضع يدي على مرسلة لابن أبي عمير سيكون احتمال أنّ من روى عنه هو أحد الثقات بالغاً ٣٩,٥ على ٤٠. وهذه درجة عالية تبلغ حدّ الاطمئنان، فهذا القليل النادر من الضعاف يهدم دخوله على الخطّ من حصول اليقين، لكنه لا يضرّ بالاطمئنان، طبقاً لإجراء حساب الاحتمال[1].

وقد تعرّض هذا الردّ لمناقشات أبرزها:

المناقشة الأولى: إنّ الوسيط المجهول في مرسلة ابن أبي عمير، كما يمكن أن يكون أحد الأربعمائة، يمكن كذلك أن يكون شخصاً آخر روى عنه ابن أبي عمير، ولم يُذكر باسمه في مشايخه في كتب الحديث والرجال، فرقم الأربعمائة هنا رقم أوّلي غير دقيق.

---

(١) المصدر نفسه: ٤٠. وقد نقله عن السيد الصدر في مجلس درسه؛ وانظر: علي الحسيني الصدر، الفوائد الرجاليّة: ٢١٢.

وأُجيب بأنّ هذا غير مضرّ، لأنّ المضرّ ثبوت ضعف المجهول فحتى لو كان شخصاً آخر غير الأربعمائة فسيكون مجهولاً غير ثابت الضعف، وهذا ما لن يغير من النتيجة التي ذكرناها[١].

ومن الطبيعي أنّ هذا الكلام متفرّع على ثبوت قاعدة التوثيق العام هنا، ويراد تحديد الوظيفة العمليّة بعد الفراغ عن ذلك؛ لذا فقد يكون سليماً (بغض النظر عن بعض ما سيأتي، وما بحثناه في مراسيل الثلاثة في محلّه)؛ لكنّه لا يعنينا بالدرجة الأولى هنا، إلا إذا قلنا بأنّ الطائفة بنفسها أجرت هذه المعادلة، ولهذا خرجت بمعروفيّة تصحيح مراسيله، وعليه فسيكون هذا نشاطاً اجتهاديّاً منهم فتأمّل.

المناقشة الثانية: إنّ هذا الحساب الذي أجري يتصوّر المشهد خالياً من أيّ عناصر أخرى إضافيّة، أما مع وجود قرائن إضافيّة ترفع احتمال كون من أرسل عنه ابن أبي عمير هو أحد الستة الضعاف، فإنّ الحساب سوف يختلف؛ وذلك أنّ عدم ذكر ابن أبي عمير لاسم الراوي قد يكون معزّزاً لاحتمال أنه الراوي الضعيف، لأنّه يريد التحرّز من الرواية عنه باسمه في إشارة إلى إرادته عدم الاعتناء به أو عدم الترويج لشخصه، فمع وجود هذا الاحتمال يزداد احتمال كونه أحد الستة وينهار الاطمئنان المزعوم[٢]. وذكره للرواية في هذه الحال ليس تدليساً ـ كما قد يتصوّره بعض ـ بل لعلّ عنده وثوق بصدورها بخصوصها، لكنّه لا يرى وثاقة المرويّ عنه في نفسه مطلقاً، فجمع بين روايتها وعدم ذكر اسمه.

وقد أجاب المناقش هنا نفسه بأنّ هذه الفرضيات غير صحيحة؛ لأنّ رواية ابن أبي عمير للمرسل كانت لفقده كتبه، كما نصّ النجاشي على ذلك، فبعد أن سجن تلفت كتبه فصار يحدّث من حفظه، وهذا ما يدفع احتمال أن تحرّزه عن التسمية كان تنزّهاً وقلّة اهتمام بالمرويّ عنه[٣].

---

(١) مشايخ الثقات: ٤٠ ـ ٤١.

(٢) المصدر نفسه: ٤١.

(٣) المصدر نفسه: ٤١ ـ ٤٢.

وهذا الكلام وجيه بناء على ثبوت أنّ سبب إرسال ابن أبي عمير هو تلف الكتب، وإلا فإنّ النجاشيّ ينسبه للقيل، والتثبّت منه بنحو الخبر المعتبر يبدو لي صعباً، وهذا ما لم يلتفت إليه كثيرون هنا بل اعتبروه مسلّماً[١].

لكنّ هذا الردّ (الثالث) كلّه والدفاع عنه لا ينتبه إلى أنّه يجري في مراسيل ابن أبي عمير فقط، وإلا فإنّ الحسابات سوف تختلف تماماً في حقّ غيره، ولن يجري كلّ هذا الذي قيل في الرد (الثالث) أو المناقشات المدافعة عنه، وهذه التفكيكات هنا ـ مع أنّ المرجع في الجميع نصّ واحد، وهو كلام الطوسي في (العدّة) ـ يضعنا أمام تساؤل آخر عام سيأتي، وهو ما يؤكّد إشكالية السيد الخوئي في عدم الثقة بعد هذا كلّه في نصّ الطوسي من حيث بنائه على القاعدة العامة، وهذا ما أقرّ به حتى بعض القائلين بالقاعدة[٢].

المناقشة الثالثة: ما ذكره بعض المعاصرين، من أنّ حساب الأمر تبعاً لعدد المشايخ يمثل خطأ منهجيّاً؛ إذ المفروض أن نحسب عدد روايات ابن أبي عمير عن كلّ راوٍ، فقد يروي نصف رواياته عن راوٍ واحدٍ ضعيف، فهنا لا يصحّ الحساب المتقدّم، فالعبرة بالرواة والروايات معاً، فطريقة إعمال الحساب لم تكن دقيقة[٣].

وهذا الكلام صحيح قواعدياً، لكنّه ميدانياً قد لا يكون منتجاً، بل قد يكون لصالح السيّد الصدر، كما لو عثرنا على رواياته عن الثقات فكانت كثيرة، وعثرنا على رواياته عن الضعاف فكانت قليلة جداً (قيل: بلغت ٣٠ رواية فقط عن الضعاف، من أصل حوالي

---

(١) وفقاً لهذه الصورة الموجودة في نصّ النجاشي، يظهر أنّ بعض كتبه كان موجوداً بين الناس، وأنّه حدّث من حفظه، وهذا يعني أنّه توجد روايات لم يروها ابن أبي عمير إلا بعد تلف كتبه، وإلا لفرض وجودها في أيدي الناس ممّا حدّثهم به من قبل، ولطلبها منهم ثم حدّث بها مسندةً، والله العالم.

(٢) انظر: الداوري، أصول علم الرجال: ٤٠٧.

(٣) المصدر نفسه: ٤٠٧.

٥٥٠٠ رواية لابن أبي عمير)[١]، فهنا سيتعزّز حساب الصدر وفقاً لروح هذه المناقشة، بل إنّ عبارات السيد الصدر ـ وفق ما نقل عنه ـ تفترض واقعيّة هذا الأمر، أي قلّة مرويّاته عن الضعاف قياساً بغيرهم.

المناقشة الرابعة: من هنا فالأصحّ في نقاش كلام الصدر هنا أن يُقال:

١ ـ إذا أُريد بهذا الكلام الدفاع عن أصل نظريّة التوثيق العام هنا، فهذا:

أ ـ لا ينفع على إطلاقه كما بيّنا؛ فإنّه يجري في خصوص ابن أبي عمير، أمّا في غيره فاحتمال إبهام اسم الراوي لضعفه يرتفع بما يهدم الاطمئنان، بل قد ذكرنا في بحث مراسيل الثلاثة أوجهاً أخرى تزيد الأمر إشكالاً.

ب ـ كما أنّ ثبوت ضعف ستة مشايخ يفتح الاحتمال منطقيّاً في عدد أكبر من الضعاف لو أنّ العلماء ترجموا كلّ مشايخه أو تعرّضوا لهم على هذا المستوى، فإذا قلت لك: إنّ علماء الرجال ترجموا خمسين شيخاً لابن أبي عمير[٢]، فكان منهم ستة ضعاف والباقي ثقات، أما الثلاثمائة والخمسون الباقون فلم يتعرّضوا لهم بمدح ولا قدح، فإنّ احتمال ضعف ما مقداره ٦/ ٥٠ في سائر الخمسينات السبع الباقية، سيظلّ قائماً على تقدير تعرّضهم لحالهم، وهذا يعني توقّع أن يصبح عدد الضعاف في مجموع الأربعمائة هو ٤٨ شيخاً وليس ستّةً فقط، وهذا الأمر لابدّ من أخذه بعين الاعتبار في الحساب حيث سيربك وثوقنا بالنتيجة

(١) أحمد عبد الله أبو زيد، مدخل إلى نظريّة الاحتمال مع تطبيقاتها في المدرسة الفقهيّة للشهيد السيد محمّد باقر الصدر، مجلة فقه أهل البيت، العدد ٣١: ١٤٧ ـ ١٤٩؛ وقد تبنّى محمد رضا السيستاني أيضاً ندرة روايات ابن أبي عمير عن الذين قيل فيهم الضعف، فانظر له: قبسات من علم الرجال ١: ٥٣.

(٢) قد قيل بأنّ من لم يرد فيهم توثيق خاص من مشايخ الثلاثة يبلغ حوالي ٣٦٠ شخصاً، فانظر: مشايخ الثقات: ١٥٣ ـ ١٩٧؛ وآصف محسني، بحوث في علم الرجال: ٢٣١. فإذا أضفنا لهم ١٨ المضعّفين، فسيبلغون ٣٧٨ شخصاً، وقد يبلغ المجموع ٧٦٧، فيكون الموثق هو ٣٨٩ شخصاً لو صحّت هذه الحسابات، ومعه فقد يتوقّع أن يُصبح عدد الضعاف ضعف عددهم الآن فيتغيّر الحساب تماماً.

النهائيّة لشهادة الطوسي.

٢ ـ وأما إذا أُخذ بالنظريّة، لكن أريد حلّ مشكلة الإرسال من حيث وجود الضعاف ـ مع أنّه ليس مورد بحثنا ـ فهذه الطريقة من الصدر غير صحيحة؛ وذلك:

أ ـ لأنّ الاحتمال سوف يكون قرابة الواحد والربع من المائة، في أن يكون المرويّ عنه أحد الضعفاء، وهو احتمال ولو كان ضئيلاً، إلا أنّه يمنعنا عن الأخذ بمراسيل ابن أبي عمير كلّها؛ لأنّه لو كانت مراسيله ١٠٠٠ رواية فهذا معناه سقوط حجيّة حوالي ١٢ رواية عن الاعتبار، فكيف نفينا الاحتمال في الروايات؟!(١)، ما لم ندّع تحصيل الاطمئنان!

ب ـ أضف إلى ذلك أنّه حتى لو كان سبب مراسيل الرجل هو ذهاب كتبه، مع أنّ هذا لا يجري في البزنطي وصفوان، لكنّ هذا لا ينفي أنّه روى مرسلاً قبل تلف كتبه، حاله في ذلك حال سائر الرواة في حالتهم الطبيعيّة، فينفتح احتمال أن يكون إرساله لضعف الراوي أو لعدم الاعتناء به، فلا يريد ذكر اسمه.

ج ـ يضاف إلى ذلك أنّ من الممكن أن ابن أبي عمير أخذ كتاباً من وهب بن وهب ورواه بطريقة الإرسال، بحيث كانت هناك مائة رواية منه، مثلاً وهب بن وهب له كتاب في صفات النبي(٢)، فلعلّ كلّ روايات صفات النبي التي رواها ابن أبي عمير مرسلاً مثلاً جاءت من هذا الكتاب، لارتفاع الاحتمال في هذه الحال، فمع دخول هذه الاحتمالات على الخطّ، كيف يمكن الاقتصار في إجراء حساب الاحتمال على عدد المشايخ فقط أو على عدد المشايخ والروايات معاً؟! إنّ الموضوع بحاجة لمزيد محاسبةٍ وحساب.

والنتيجة حتى الآن أنّ ما سمّي بإشكالية التمسّك بالعام في الشبهة المصداقيّة ما يزال موجباً للشكّ في قيمة شهادة الطوسي، فالإشكال الخامس (للخوئي) ما زال قائماً.

---

(١) اعتبر آصف محسني في: بحوث في علم الرجال: ٢٣٢، أنّ هذا المقدار كافٍ في عدم إمكان منح الحجيّة لكلّ خبر مرسل نضع يدنا عليه.

(٢) انظر: رجال النجاشي: ٤٣٠.

ب ـ التمييز في المضعَّفين بين حال الصلاح وحال الانحراف

المحاولة الجوابيّة الثانية: وهي تطويرٌ للمحاولة الأولى، وهو ما ذكره الشيخ مسلم الداوري، وموجود في ثنايا كلمات الشيخ السبحاني، وحاصله: إنّ الشهادة التي أدلى بها الشيخ الطوسي يحتمل في مدلولها احتمالان:

الاحتمال الأول: أن تفيد التوثيق مطلقاً، بمعنى أنّ الطوسي يقول بأنّ من روى عنه البزنطي ثقة عند ابن أبي عمير وغيره، وهذا هو الظاهر من عبارة الطوسي.

وبناءً على هذا الاحتمال يشكل أمر التوثيق العام هنا؛ لأنّه كيف يقول الطوسي بأنهم لا يروون إلا عن ثقة، وقد ثبت لدينا أنّ بعض الرواة اتُّفِقَ على تضعيفهم؟! إنّ هذا ما يخدش في صحّة شهادة الطوسي.

لكن يمكن فرض أنّ المشايخ الثلاثة قد رووا عن هؤلاء الضعاف في فترة كانوا فيها صالحين مستقيمي الحديث جيّدي الرواية، ثم انحرفوا، فالتضعيف الذي اتفقت عليه الطائفة في حقّهم جاء بلحاظ الحالة اللاحقة الضعيفة، وأما رواية الثلاثة فجاءت بلحاظ حالة صلاحهم، وهذا ليس بالأمر العزيز، فكثير من المحدّثين والرواة مرّوا في حياتهم بأكثر من مرحلة عقديّاً وسلوكياً[1].

الاحتمال الثاني: أن تفيد التوثيق لا مطلقاً، بل عند ابن أبي عمير نفسه، وهنا فمن يروي عنه ابن أبي عمير يكون ثقةً عنده، وليس من الضروري أن يكون كذلك عند الآخرين.

وهذا المعنى من شهادة الطوسي وإن كان خلاف ظاهر العبارة، إلا أنّ ما يرجّحه أنه من البعيد أن يتفق نظر ابن أبي عمير والطائفة في كلّ الرواة الذين روى عنهم، ومن الطبيعي أن يكون هناك اختلاف بين الأنظار، لاسيما وأنّ مشايخ ابن أبي عمير حوالي

---

(١) ممّن أخذ بفكرة التنويع بين حال صلاح مشايخ ابن أبي عمير وحال عدم استقامتهم السيد محمّد رضا السيستاني في: قبسات من علم الرجال ١: ٧٠ ـ ٧١، ٨٨، حيث طبّقه على علي بن أبي حمزة البطائني؛ وأيضاً السيد علي الحسيني الصدر، الفوائد الرجاليّة: ٢١١.

الـ٤٠٠ شيخ، ومشايخ البزنطي حوالي ١٠٠، ومشايخ صفوان حوالي ٢٠٠، فهل يعقل أنّ كلّ هؤلاء اتفقت الطائفة على توثيقهم واتفق نظرها مع نظر الثلاثة؟! إذاً فالمراد التوثيق برأي الثلاثة، والمعنى: عرفوا بأنهم لا يروون إلا عن ثقة عندهم بصرف النظر عن حاله عند غيرهم.

ووفقاً لهذا الاحتمال، لا مانع من وجود ضعاف؛ إذ يمكن أن يكونوا ثقاتاً عند الثلاثة، وضعافاً عند الآخرين، وهذا أمر طبيعي. وما قلناه في التوجيه في الاحتمال الأوّل يجري هنا أيضاً.

وعليه، فإذا روى البزنطي رواية؛ فإن كانت مسندة، نظر في المرويّ عنه فإن حكم الآخرون بوثاقته أو سكتوا عنه، نحكم بوثاقته لتوثيق البزنطي له، وإن ضعّفوه تعارض الجرح والتعديل، فتطبَّق قواعد التعارض.

وأما إذا كانت الرواية مرسلةً، فيكون معناها كأنّ البزنطي يقول: حدّثني من هو ثقةٌ عندي، وهذا توثيق لا يُعلم له معارض، فنأخذ به حينئذٍ[1].

ويمكننا التعليق على هذه المحاولة: إنّ ظاهر عبارة الطوسي ـ كما أقرّ الشيخ الداوري ـ هو إفادة التوثيق مطلقاً، لا في خصوص نظر الثلاثة، فإنّ تسوية الطائفة بين مراسيلهم ومسانيدهم لا يكون لكونهم متعهّدين بالرواية عن الثقة مع ثبوت الضعف عند الطائفة، فإنّ هذا لا معنى له كما هو واضح؛ **وعليه**:

أ ـ احتمال حصول تحوّل في هؤلاء الرواة المضعّفين إنّما هو مجرّد احتمال، فإنّ مراجعة حال هؤلاء الرواة يشرف بالإنسان على القطع بعدم حصول هذا الأمر معهم، لأنه لم يُشر أحد إلى شيء من هذا النوع في حقّ أغلبهم مع أنهم يشيرون عادةً، ثم ما فائدة هذا التحوّل؟ وهل يمكن للطائفة أن تحدّد لنا دائماً أنّ الرواية الفلانية متى رواها؟! فكيف حكمت بضعفه مطلقاً دون تفصيل بحسب مراحل حياته؟ إنّ هذه صرف احتمالات لا

---

(١) انظر: أصول علم الرجال: ٤١٤ ـ ٤١٧.

تستند إلى أيّ شاهد تاريخي، وإذا جاز هذا الاحتمال جاز أن يفسّر التوثيق العام بثبوت الوثاقة عند الثلاثة في خصوص هذا الخبر أو ذاك، فيرجع تقريباً إلى كلام السيد محسن الحكيم المتقدّم، ولا يعود لهذه القاعدة فائدة في علم الرجال.

ب ـ إنّ استبعاد اتفاق نظر الثلاثة مع الطائفة في توثيق حوالي سبعمائة شخص، استبعاد في محلّه، لو لاحظنا عرضيّة اجتهادهم مع اجتهاد الطائفة، لا ما لو قلنا بأنّ الطائفة وثقت من وثقوه لأنّهم وثقوه تبعاً لهم، فهذا لا غرابة فيه عادةً، كما أنّ الأمر يختلف تبعاً لنوعية المرويّ عنهم، ولو غضضنا الطرف فهو خلاف ظاهر عبارة الشيخ، بل يصلح إشكالاً على بيان الشيخ الطوسي للقاعدة هنا، وهنا يعود إشكال السيد الخوئي في تسوية الطائفة بين المراسيل والمسانيد، إذ مع الاختصاص بنظر الثلاثة واختلاف نظر الطائفة مع نظرهم، كيف تمّت التسوية بين المراسيل والمسانيد؟! فيعود الحديث المتقدّم.

فهذه المحاولة من الداوري ليس فيها مزيد إضافة مهمّة على روح المحاولة السابقة بتفصيلاتها.

ج ـ قضاء الإحصاء بندرة الرواية عن الضعفاء

المحاولة الجوابيّة الثالثة: الفحص في روايات الثلاثة عن الضعاف تؤكّد أنّ عدد رواياتهم عنهم قليل جداً جداً؛ فابن أبي عمير روى عن وهب بن وهب في موردين فقط، وعن يونس بن ظبيان في مورد واحد، وصفوان روى على أبعد تقدير عن صالح النيلي في مورد واحدٍ، وهكذا، فالندرة الموجودة، تجعل حضور هؤلاء الضعاف باهتاً جداً غير مأخوذ بالنظر، ولعلّه لهذا لم يحسب لهم حساب في بيان القاعدة الرجاليّة والحديثية.

والجواب: هذا إذا تمّ فإنّه يتمّ فيما لو كان مرجع القاعدة إلى شهادة الطوسي أو الطائفة أو استقرائهما، فيقال: إنّهم لم يلاحظوا هؤلاء؛ لندرة روايتهم وألحقوهم بالشاذّ النادر المعدوم حكماً، أو أنّ مرجع القاعدة هو تعهّد الثلاثة لكن حصل لهم سهواً أو لغرضٍ عابر الرواية عن ضعيف قليلاً، لكن من الناحية العملية لا قيمة لهذا الكلام، إذ لو غفل

الطوسي أو الطائفة أو ابن أبي عمير عن هؤلاء لقلّة الروايات عنهم من الثلاثة، فهذا معناه أنّ القاعدة تمّ اختراقها في موارد من هذا النوع؛ فكيف يحصل اطمئنان بها في رواة لم يرو عنهم الثلاثة إلا روايةً أو روايتين؟! إنّ هذا يقودنا إلى التفصيل بين من أكثروا من الرواية عنه وبين من أقلّوا جداً، فلعلّ هناك آخرين مثل هؤلاء لم يلحظوهم، فلا يحصل وثوق بالقاعدة في هذه الحال بقول مطلق.

وبهذا يتضح حال ما نُقل ـ شفاهاً ـ عن السيد أحمد المددي[1]، من أنّ ظاهر عبارة الشيخ في العدّة المستخدَم فيها تعبير المضارع (يروون ـ يرسلون) هو أنّ هذا منهم كثير، فلا ينخرم بالنقل عن الضعفاء قليلاً، فإنّ كلامه هذا يستدعي ـ ولعلّه ملتفت لذلك ـ التفصيل في شيوخ الثلاثة، بين من أكثروا من الرواية عنه وبين من أقلّوا، فإذا كانوا قد رووا عن شخص مرّةً أو مرّتين أو عشرة مرات فقط، فلا يكون هذا الشخص مشمولاً للتوثيق الوارد في عبارة الطوسي، فلا يصحّ إطلاق القاعدة وإن صحّ أصلها.

د. حصر الضعفاء برواة النُّسَخ، نقد محاولة السيّد المددي

المحاولة الجوابيّة الرابعة: ما نقل ـ شفاهاً ـ عن السيد أحمد المددي، من أنّه من الممكن أن يكون الضعيف الوارد في أسانيد هؤلاء الثلاثة هو راوي النسخة. ومن يطّلع على سيرة القدماء من الأصحاب يعلم أنّ وثاقة هذا الراوي عندهم غير لازمة، خصوصاً إذا حصل التأييد من نسخةٍ أخرى[2].

وتشبه هذه المحاولة بعض الكلمات الواردة عند الشيخ السبحاني، من أنّ ابن أبي عمير قد يروي عن هذا الضعيف لو كان في عرضه ثقة، وإنّما لا يروي عن الضعيف لو تفرّد الضعيف بالنقل، كما في روايته عن يونس بن ظبيان الواقع في عرضه بريد أو أبو يزيد القمّاط[3].

---

(١) كما نقل لنا ذلك عنه أخونا الفاضل الشيخ محمّد باقر ملكيان حفظه الله.

(٢) كما نقل لنا ذلك عنه أخونا الفاضل الشيخ محمّد باقر ملكيان حفظه الله.

(٣) انظر ـ على سبيل المثال ـ: السبحاني، كلّيات في علم الرجال: ٢٣٨ ـ ٢٣٩.

ويناقش أولاً: إنّ أغلب الذين روى عنهم ابن أبي عمير وأمثاله ممّن قيل فيهم بضعف، قد نقلوا عن الإمام مباشرةً، فكانوا الواسطة بين ابن أبي عمير والإمام، وفي مثل هذه الحال لا معنى لكونهم وسائط في النسخ، بل المفترض أنّهم هم أصحاب الرواية والأصل، فراجع ما نقل من مرويّات الثلاثة عنهم، لترى ذلك بنفسك، فما قيل عن السيد المددي محض افتراض غير واقعي في مجال بحثنا هنا. نعم، هذا يصحّ في بعض الموارد مثل إبراهيم بن عمر اليماني، فإنّه يروي عنه ابن أبي عمير، وهو يروي عن عمرو بن شمر أو عن أبي حمزة، لكنّه لا يصحّ في مثل الحسن بن راشد، ولا داود الرقّي، ولا زياد بن مروان القندي، ولا صباح بن يحيى المزني، ولا عبد الله بن القاسم، ولا علي بن أبي حمزة البطائني، ولا عمرو بن أبي المقدام في إحدى روايتيه، ولا عمرو بن جميع، ولا المعلّى بن خنيس، ولا المفضل بن عمر، ولا وهب بن وهب، ولا يونس بن ظبيان، فإنّ هؤلاء وأمثالهم يروون مباشرة عن الإمام في الروايات التي رواها عنهم ابن أبي عمير.

ثانياً: لو سلّم هذا الافتراض، فهو لوحده كفيل بهدم القاعدة في مقامنا في موارد عديدة؛ إذ لو صحّ أنّ الثلاثة لا يبالون بحال رواة النسخ، فهذا معناه أنّه في كلّ مورد وقع شيخٌ لابن أبي عمير في الطريق، وشككنا أنّه من الممكن أن يكون راوي النسخة، فلن نتمكّن من توثيقه بالقاعدة؛ لأنّها لا تشمله من رأس، ومن ثمّ سيعود مثل إشكال التمسّك بالعام في الشبهة المصداقيّة وبشكلٍ أقوى هذه المرّة.

والأمر عينه ـ بل أوضح ـ فيما ذكره السبحاني، فإنّه ربما يكون ابن أبي عمير قد نقل الرواية عينها عن ثقة، ولم تصلنا، ووصلتنا روايته عن غيره، فكيف نحرز في كلّ شيخ من مشايخه أنّه روى عنه متفرّداً أو منضمّاً إلى الثقات؟! والمفروض أنّه لا يوجد دليل على وصول جميع روايات ابن أبي عمير إلينا.

هـ. التشكيك في الاتفاق على التضعيف

المحاولة الجوابيّة الخامسة: التشكيك في اتفاق الطائفة على تضعيف من ذُكرت أسماؤهم

هنا، وقد قام بهذه المحاولة غير واحدٍ، مثل الشيخ جعفر السبحاني، والشيخ مسلم الداوري، والسيد محمّد رضا السيستاني، حيث تتبّعوا الرواة المذكورين، وحاولوا أن يثبتوا أنّهم محلّ خلاف في التوثيق والتضعيف، ليخفّفوا بذلك من إشكاليّة السيد الخوئي[1].

بل قد توصّل بعضهم إلى أنّ بعض من عدّ من مشايخ ابن أبي عمير المضعَّفين ليسوا من مشايخه أصلاً، وأنّه قد حصل خلط في بعض الأسانيد بين (الواو) و (عن)، فكان هؤلاء من طبقته لا من طبقة مشايخه، وذلك مثل: إبراهيم بن عمر اليماني، والحسن بن علي بن أبي عثمان سجادة، وداود الرقّي، وزياد بن المنذر، وعبد الله بن القاسم الحضرمي أو الحارثي، وعلي بن حديد، وعمرو بن جميع الأزدي، ومحمّد بن سنان، والمعلى بن خنيس، ووهب بن وهب أبي البختري، ويونس بن ظبيان، وأنّ بعض من قُدح فيه من مشايخه كان القدح فيه بالعقيدة لا بالرواية، مثل زياد بن مروان القندي، ومعه فلا يسلم أحد اتفقت الطائفة على ضعفه وروى عنه ابن أبي عمير[2].

وهذه المحاولة بطولها يرد عليها:

أولاً: إنّه في بعض الموارد لم يُثبت المناقشون هنا عدم الاتفاق على التضعيف، كما في وهب بن وهب، والحسين بن أحمد المنقري، والمفضّل بن صالح، وعمرو بن جُميع، حيث لم يعثروا على توثيق من أحد أو نقل من أحد يُبدي وجود مخالف في تضعيفهم، وإنّما عثروا على تضعيف من بعض علماء الرجال، وهذا لا يثبت عدم الاتفاق، وإن لم يكن لوحده كافياً في إثبات الاتفاق، فالقول بأنّ أحداً منهم لم تتفق عليه كلمة الطائفة غير صحيح، وهذا إشكال غير مهمّ، لكن لا بأس بذكره.

وقد اعتمد بعضهم في إثبات وقوع الاختلاف في توثيق وتضعيف هؤلاء على مبنى كامل الزيارة، وتفسير القمي، ووقوع اسمه في طرق الصدوق، وترجمته في بعض الكتب

(١) انظر: أصول علم الرجال: ٤١٧ ـ ٤٢١؛ وكلّيات في علم الرجال: ٢٣٥ ـ ٢٦٥؛ وقبسات من علم الرجال ١: ٥٣ ـ ٨٩.

(٢) انظر: قبسات من علم الرجال ١: ٨٧ ـ ٨٩؛ وعلي الحسيني الصدر، الفوائد الرجاليّة: ٢١١.

دون تضعيف، كما لو ترجمه الطوسي في الفهرست دون تضعيف، ونحن لا نقول بهذه النظريات الرجاليّة، خاصّة وأنّ ترجمة الطوسي مثلاً له دون تضعيف لا تدلّ على عدم اتخاذه موقفاً تضعيفيّاً منه وهو واضح، فلاحظ جيداً.

ثانياً: إنّهم فهموا من عبارة الطوسي اتفاق الطائفة على التوثيق، مع أنّ الطوسي لم يتحدّث عن اتفاق، وإنما تحدّث عن معروفيّة، وهي تجامع كلاً من الاتفاق والشهرة، ولا أظنّ أنّ ورود اسم راوٍ في تفسير القمي ـ كما اهتمّ به الشيخان: السبحاني والداوري ـ مع تضعيف الطوسي والنجاشي، وأحياناً معهما علماء رجال السنّة، يضرّ بالمعروفيّة، إذا ثبت أنّ الكتاب التفسيريّ الموجود بين أيدينا اليوم هو للقمي حتى نحتجّ به.

ثالثاً: إنّ النقطة الأبرز في هذا المحاولة هي إنكار أصل رواية ابن أبي عمير عن بعض هؤلاء، فإنّ هذا يريحنا من رأس، لكنّهم لم يتمكّنوا بدليل حاسم من نفي رواية ابن أبي عمير وغيره عن مثل: المفضل بن صالح، والحسين بن أحمد المنقري، وعبد الرحمن بن سالم الأشل، والمفضّل بن عمر، وإسحاق بن عبد العزيز، والحسن بن راشد، وبعضهم ضعيف حتماً.

نعم، هذه المحاولة الأخيرة من أهمّ المحاولات الجوابيّة هنا، ونتائجها تؤثر كثيراً في مثل الردّ المتقدّم للسيد الصدر، والقائم على الاطمئنان نتيجة حساب الاحتمال، فجوابنا عنها لا يعني أنّها لا قيمة لها، فتأمّل جيداً.

النظريّة المختارة في توثيق مشايخ الثلاثة

يقوم فهمنا المختار لهذه المسألة على ما نعتبره المرجع في فقدان الوثوق بهذه القاعدة بوصفها قانوناً كلياً يُرجع إليه، بل هي مجرّد أمارة وقرينة ناقصة على التوثيق على تفصيلٍ سنشرحه بإذن الله سبحانه.

وهذا الفهم الخاصّ يتلخّص في مجموعة نقاط:

أ ـ هل يمكن أن يخطأ الطوسي في دعوى الإجماع خطأ فاحشاً؟

النقطة الأولى: وهي نقطة تمهيديّة لكنّها في الوقت عينه في غاية الأهميّة. هل يمكن أن يدّعي الطوسي إجماعاً ومعروفيّة في شيء ما، ثم لا يكون هناك عينٌ ولا أثر لذلك على أرض الواقع؟ هل يُعقل أن يخطأ الطوسي في استنتاجٍ معين فينسب نتيجة ذلك إلى الطائفة شيئاً، ثم يتمكّن المتأخّرون من كشف خطئه أو أنّ الطوسي هو شيخ الطائفة العارف بالأخبار والطرق والحديث فكيف يُعقل أن لا يفهم مثل هذه الأمور فيما يفهمها المتأخّرون أو بعضهم؟!

هذا السؤال هو مفتاح نفسي ومعرفي مهم جداً، وقد وجدنا في سياق بعض المساجلات في هذه القضيّة ـ على سبيل المثال ـ شعوراً عند بعضهم باستحالة أن نفهم نحن ما لم يفهمه الطوسي أو أن يخطأ الطوسي ونكون أحسن حالاً منه في أمرٍ يُفترض أن يكون هو أقرب زمناً إليه منّا.

وجوابي عن هذا التساؤل بالإيجاب، بمعنى: نعم، يمكن أن يحصل ذلك، ولا أقصد من ذلك محض الإمكان المنطقي، بل أعني أنّ المعطيات تسمح بمثل هذه الافتراضات إذا احتفّت بشواهد احتماليّة معقولة، ونحن ندّعي أنّ الفضاء الإمكاني لهذه الشواهد معقول جداً في حقّ الطوسي، وفي كتاب العدّة بالذات، فالشيخ الطوسي في هذا البحث من «العدّة» قد ادّعى إجماع الطائفة على العمل بأخبار الآحاد، وقد بحثنا في كلامه بالتفصيل في كتابنا (نظرية السنّة في الفكر الإمامي الشيعي)، وقلنا: إنه خاطئ، وكشفنا هناك عن اضطراب كلمات الطوسي في غير موضع من ذاك البحث، حتى ادّعى أشياء لم تسمع بها الطائفة، وكان في بعض ما ادّعاه مُعملاً للحدس والاجتهاد، مختلفةً أجزاء كلامه بعضها عن بعض، فتارة يشرط حجيّة الخبر بأن يكون الراوي إمامياً وأخرى يرى الاعتبار لخبر غير الإمامي إذا كان موثوقاً به.. وقد رجّحنا هناك أنّ الطوسي في هذا البحث بالخصوص كان يكوّن نظريّة حجية الخبر بشكل جديد، لهذا ظهرت بعض معالم الاشتباه عنده.

من هنا، يمكن أن يكون الطوسي قد نظر في كتب الشيعة، فوجدهم يتعاملون مع مراسيل ابن أبي عمير دون تحفّظ من الإرسال، فظنّ أنّ مراسيلهم كمسانيدهم، وأخطأ في أنّ الطائفة لا تعمل بالمراسيل لوثاقة المرسَل عنه دائماً، بل لأنّ منهج الوثوق هو السائد عندها في هذا المجال.

وما يعزّز هذا الاحتمال أنّ الشيخ الطوسي ذكر هناك إجماع الطائفة على العمل بخبر الواحد، واستدلّ لذلك بأنّه رآها عاملةً بالأخبار؛ فظنّ أنّ رجوعهم للأخبار رجوعٌ إلى خبر الواحد الظنّي، لا إلى الخبر الاطمئناني، وهذا معناه أنّه مارس النظر في الموروث الشيعي وحكم بقواعد استخرجها من ملاحظته أو استنبطها من ذلك، أو أنّه أوّل الأمور لمصلحة نظريّته الجديدة في خبر الواحد، مع أنّ نصوص كبار علماء الطائفة قبله وبعده ـ بل منهم هو نفسه في سائر كتبه ـ واضحة نقيّة صريحة في رفض العمل بأخبار الآحاد ونسبتها للطائفة، كنصوص المرتضى والمفيد وابن البراج وابن إدريس وابن شهر آشوب والطبرسي وابن زهرة الحلبي والمحقق الحلّي، بل نصوص أهل السنّة تنسب نفي حجيّة خبر الواحد للشيعة بوضوح في تلك الفترة، ولا يوجد أيّ نصّ إمامي يُثبت عمل الشيعة في تلك الفترة بخبر الواحد واختياره نظريّاً وأصوليّاً، ومع ذلك ادّعى الطوسي الإجماع لأنّه رأى الطائفة تعمل بالآحاد كما صرّح هو نفسه!

فإذا مارس الاستقراء هنا فسيكون قد ظنّ أنّ عدم إشكالهم على إرسال رواية لابن أبي عمير معناه قولهم بحجيّة مراسيله، مع أنّهم عاملون بهذا المرسَل؛ لتحصيل الوثوق بصدوره، وسيأتي، فالاحتمال معقول.

بل لعلّه يحقّ لي أن أدّعي بأنّ هذه القضيّة ليست خاصّةً بالطوسي، وإن كانت بارزةً فيه، لكنّها موجودة عند غيره، فقد تعرّض العلماء لمواضع ادّعي فيها الإجماع على شيء، مع أنّ الإجماع أو الشهرة على عكسه، ولا أقلّ من عدم صدق الإجماع فيها حتماً، وادّعي فيها تواترُ خبرٍ مع أنّه ليس له إلا سند واحد، وفي مصدرٍ أو مصدرين فقط، هذا فضلاً عن ادّعاء المعروفيّة والإجماع مع أنّ الذاهب إلى ذلك هو عددٌ قليل جداً. وبالنسبة لدعوى

الطوسي الإجماعَ هنا لو تمّ، يكفي في تحقّقه كون المعروفيّة حاصلةً في القرن الأخير بالنسبة للطوسي، فتصدق الشهادة، وسيأتي الحديث عن ذلك.

وفي نفس نصّ العدّة نجد مثالاً آخر مثيراً، نذكره بنحو التأييد، وأشرنا له من قبل، وهو كلام الشيخ الطوسي في حقّ السكوني وأمثاله حيث يقول بأنّ الطائفة عملت بما رواه هو، ورواه حفص بن غياث، وغِياث بن كَلُّوب، ونُوح بن دَرَّاج[1]، وهو نصّ يوحي بالإجماع، ورغم ذلك ينقل الشيخ الصدوق في «كتاب من لا يحضره الفقيه» ينقل رواية عن السكوني في ميراث المجوس، ثم يقول: «ولا أفتي بما ينفرد السكوني بروايته»[2].

وهذا يكشف عن أنّ دعاوى الإجماع ينبغي التوقّف فيها بعض الشيء، فكيف تُجمع الطائفة على ذلك والصدوق ـ وهو إمام محدّثي هذه الطائفة ـ غير موافق؟ ألا يستحقّ هذا الأمر الذكر من طرف الشيخ الطوسي عندما ادّعى الإجماع؟! ألا يُحتمل أنّ القاعدة الرجاليّة والحديثية المدّعاة هنا قد يكون هناك من خالفها صريحاً، ولكنّ الطوسي غضّ النظر عنه وكأنّه غير موجود أو غفل عنه رغم أنّ كتبه بين يديه مثل الصدوق في مثال السكوني؟!

أضف إلى ذلك كثرة الأخطاء الواقعة في كتب الطوسي والتناقضات، حتى اضطرّ بعضهم ـ كما رأينا ـ لتفسير ذلك في التهذيبين أو غيرهما بأنّه انتهج الأسلوب الإقناعي، أو بأنّه كانت بعض كتبه قد كتبها بمساعدة بعض تلامذته ولعلّهم أخطؤوا، أو أنّ رجال الطوسي كان مسوّدة ـ كما ذكر البروجردي ـ لكثرة ما فيه من مشاكل، أو أنّ فهرسته لم يكمله كما ذكر المددي، وقد نقلنا كلمات متعدّدة في هذا الصدد في البحوث السابقة، وسيأتي، فراجع حتى لا نطيل.

---

(١) العدة في أصول الفقه ١: ١٤٨ ـ ١٥٠. بصرف النظر عن دعوى أنّ الشيخ كان يريد هنا أصل الاحتجاج بقول السكوني في الجملة، ولو من حيث الانضمام إلى غيره، على ما قيل، ولهذا جعلنا هذا مؤيّداً وليس بدليل.

(٢) كتاب من لا يحضره الفقيه ٤: ٣٤٤.

وهذا كلّه يعني أنّ الدخول في مجال النقد والتحليل مع نصّ الطوسي ليس أمراً غريباً أو مستهجناً، بل هو ممكن ومنطقيّ، وقد مارسه غير واحد في غير موقع من كتب الطوسي نفسه، فليراجع.

ب. الفرضيّات الممكنة في نشوء القاعدة (طرح ستّ فرضيّات)

النقطة الثانية: وهي تتعلّق بالفرضيات الممكنة في تفسير نشوء القاعدة الرجاليّة والحديثيّة المذكورة في نصّ العدّة، وما هي النتائج التي قد تترتب على كلّ واحدةٍ من هذا الفرضيات؟

ونبدأ بالسؤال التالي: ما هو مصبّ شهادة الطوسي؟

والجواب: لم يشهد الطوسي أولاً وبالذات، أو فقل المقدار المتيقّن أنّه شهادة منه، سوى بأمرين:

أ ـ مساواة الطائفة بين المراسيل والمسانيد. ونعبّر عنها بكلمة: (التسوية).

ب ـ معروفيّة أنّ الثلاثة لا يروون ولا يرسلون إلا عن ثقة. ونعبّر عن هذه الشهادة بكلمة (المعروفيّة).

فالطوسي هنا شاهد على وضعٍ ما موجود بين الطائفة.

وهنا ننتقل إلى الأسئلة اللاحقة: كيف عرف الطوسي أنّ الطائفة سوّت المراسيل بالمسانيد واشتهر عندها أنّ الثلاثة لا يروون ولا يرسلون إلا عن ثقة؟ وهل كلام الطوسي بنحو الموجبة الكليّة أو بنحو الغلبة؟ وهل كلّه حسيّ أو كلّه حدسيّ أو بعضه حسيٌّ والآخر حدسي؟ وما هو المميّز في هذا المضمار؟ وعلى تقدير حدسيّة كلام الطوسي هل لإفادته الاجتهاديّة هذه قيمة معرفيّة أو لا؟ هل التوثيقات والتصحيحات الواردة عند الطوسي هي من الطوسي نفسه أو من الثلاثة أو من الطائفة أو منهم جميعاً؟ وهل نحن ملزمون بالخروج بقاعدة كليّة أو القضيّة تحتمل التفصيل؟ إلى غير ذلك من التساؤلات.

وعليه، فنحن أمّام ملفّات أساسيّة، أوّلها: مصدر هذه المعلومة التي يسّرها لنا نصّ

العدّة ومنشؤها عند الطوسي، وكيف تكوّنت عنده أو قبله؟ وكيف وصلت إليه؟ وهذا الملفّ يتصل ببحث الحسيّة والحدسيّة أيضاً.

وإذا أتينا إلى الملفّ الأوّل، فسوف نجد أنفسنا أمام فرضيّات معقولة، توفّرها لنا المعطيات ويوفّرها لنا تحليل كلمات الطوسي نفسه، أهمّها:

الفرضيّة الأولى: أن يكون هذا (عدم روايتهم ولا إرسالهم إلا عن ثقة) أمراً محسوساً ملحوظاً في ذلك الزمان، ووصلهم عبر رواية ملفوظة تعهّد فيها الثلاثة بذلك. فابن أبي عمير والبزنظي وصفوان أعلنوا هذا الأمر، ثم تمّ تناقله عبر الرواة وصار معروفاً، وبيّنه لنا الطوسي في العدّة.

وبناءً على هذا الاحتمال، تصبح شهادة الطوسي حسيّةً، بمعنى وضوح النصّ المنقول جيلاً بعد جيل، نتيجة هذا التعهّد الصادر من أصحاب العلاقة أنفسهم، وبناء عليه أيضاً ستكون التسوية نتيجاً طبيعيّاً للمعروفيّة المنقولة عبر نص ملفوظ يتضمّن تعهّداً من الثلاثة، فالطائفة سوّت لأجل المعروفيّة، والمعروفية حصلت لأجل نصّ مروي ملفوظ يتضمن تعهّداً من الثلاثة وأمثالهم. وحُسنُ الظنّ بالثلاثة وعدالتهم يقضيان أنّهم كانوا يفون بتعهّداتهم.

ووفقاً لهذا الاحتمال:

أ ـ بصرف النظر عن التساؤل المتقدّم، والذي يقول بأنّ وجود تعهّدات متعدّدة لفظيّة من الثلاثة وغيرهم بهذا الصدد، يفترض أن يصلنا منه شيء مع أنّه لم يصلنا منه أيّ شيء على الإطلاق، حتى الطوسي في التهذيب لم يحاول الإشارة لهذا الموضوع عندما ردّ بعض مراسيل ابن أبي عمير، وحتى النجاشي في الرجال ـ كما تقدّم وسيأتي ـ لم يُشر لهذا الموضوع عندما تحدّث عن سكون الطائفة لمراسيل ابن أبي عمير مقدّماً تفسيراً آخر لمنشأ هذا السكون، بل لو كان هذا موجوداً لماذا لم نلاحظ توثيق أحد لراوٍ من الرواة معلّلاً بأنّه روى عنه ابن أبي عمير الذي لا يروي إلا عن الثقة. وهذا كلّه يضاعف ـ كما تقدّم ـ من إشكاليّة (لو كان لبان) التي طرحها السيد الخوئي.

ب ـ إما أن يكونوا أخذوا بهذه الرواية المنقولة عن ابن أبي عمير لحصول اليقين لهم بصدورها منه، أو على نهج توثيقهم لكلّ رواتها:

وعلى التقدير الأوّل ـ أي لحصول الوثوق لهم بصدورها ـ يكون وثوقهم بها نتيجة قرائن، وهذا الوثوق حجّة لهم وعليهم، ولا ندري لو وصلتنا الرواية وكنّا في زمانهم، هل كنّا سنثق بصدور هذا التعهّد من الثلاثة أو لا؟ فقد تكون الرواية مرسلةً، ولّما رأوا بالفعل كثرة روايات الثلاثة عن الثقات صدّقوا هذه الرواية وعملوا بمضمونها، فلا قيمة لوثوقهم حينئذٍ، ولهذا يقال عادةً بأنّ تصحيح المتقدّمين لخبر وفق نهج الوثوق، لا يكون ملزماً للمتأخّرين.

وأمّا على التقدير الثاني، وهو توثيق جميع رواتها، فيكون هذا منهم شهادة بوثاقة رواة السند، فتصبح الرواية تامّة السند، فمن يعمل بحجيّة خبر الواحد الثقة يأخذ بهذه الرواية ويتمّ المطلوب.

وحيث برهنّا بالتفصيل في مباحث حجيّة السنّة، وفي كتاب «نظريّة السنة في الفكر الإمامي الشيعي» أنّ الحالة السائدة آنذاك هي عملهم بالخبر الموثوق لا خبر الثقة، فيترجّح الاحتمال الأوّل، فلا تكون هناك قيمة لما حصل مع الطائفة إلا لمن كان عمل الطائفة موجباً عنده لتحصيل الوثوق بصدور هذا التعهّد من الثلاثة، بل حتى لو لم نجزم بالتقدير الأوّل وبقي التردّد قائماً فلا قيمة حينئذٍ. فنحن هنا لا نشكّك في شهادة الطوسي كما فعل الخوئي، وإنما في مشهوده بعد ثبوت الشهادة.

الفرضيّة الثانية: أن لا تكون روايةً ملفوظة متناقلةً بسند صحيح أو ضعيف، بل حالة رسخت في قناعة جيل تلامذة ابن أبي عمير وأمثاله، وتمّ تناقلها في الثقافة العامّة، إلى أن وصلت إلى جيل الطوسي، ونقلها الطوسي لنا.

ووفقاً لهذا التقدير، تكون شهادة الطوسي مفيدةً هنا، لا يخدش فيها إلا بعض التعليقات السابقة، مثل وجود روايات للثلاثة عن الضعاف مبثوثة في مصادر الحديث ـ ولو كانت قليلة ـ ومناقشة الشيخ الطوسي في بعض قليل جداً من مراسيل ابن أبي عمير في

تهذيبيه، وعدم تعرّض أحد لهذه الخصوصيّة في الثلاثة وأمثالهم إطلاقاً، حيث يقال: ألم تسأل الطائفة نفسها شيئاً حول وجود روايات مرويّة عن الضعاف في أخبار الثلاثة؟ ألم يشكّل ذلك وقفةً لأحد على الإطلاق مع كثرة مواجهتهم لمرويّات الثلاثة وغيرهم؟ ألم ينقلوا هذه القصّة في كتاب هنا أو هناك؟ لماذا لم يوثقوا أحداً في كتب الرجال مستشهدين برواية ابن أبي عمير عنه، والمفروض أنّه متعهّد حالاً بعدم الرواية إلا عن ثقة.

لكن وبصرف النظر عن هذه الإشكاليّة وأمثالها مما طرحه الخوئي وغيره، يمكن إثبات القاعدة وفق هذا الاحتمال؛ لأنّ تناقل تعهّد الثلاثة وطريقتهم بلغ حدّاً أن ارتكز عند جيل تلامذته، وهذا يفيد الوثوق عادةً بالأمر. وينتج عن ذلك صحّة المعروفيّة المنتجة لوثاقة المشايخ، وهذه الوثاقة تنتج بدورها صحّة التسوية.

وإلى هنا، نحن لا نشكّك في شهادة الطوسي، وكيف شهد بذلك؟ وإنما ننظر فيها بوصفها أمراً مفروغاً عنه.

الفرضيّة الثالثة: أن يكون الطوسي لاحظ تعامل الطائفة مع روايات بعض الرواة الأجلاء، فلم يجد عندهم وقوفاً عند مراسيلهم، فشهد بالتسوية بين المراسيل والمسانيد، وهذا لا يضرّ بالحسيّة، فهو تتبّع عمل الطائفة فوجدهم لا يقفون عند جانب الإرسال في أخبار الثلاثة، فحكم بالتسوية، فهذه التسوية فهمها الطوسي من نظره في عمل الطائفة، وهنا نحن لا نتحدّث عن الحسيّة والحدسيّة. نعم الطائفة سوّت بين المسانيد والمراسيل، لكنّ نُكتة التسوية قد تكون ما فهمه الطوسي من وثاقة المشايخ ومعروفيّة ذلك، وقد لا تكون ناشئةً من وثاقة من روى عنه الثلاثة؛ لعدم استلزام التسوية لوثاقة المشايخ دون العكس، لأنّ الطائفة لم تقف كثيراً آنذاك عند نقطة تحصيل وثاقة الراوي فقط، بل لأنّها لم تواجه في مرويّاته التي تمّ التعرّض لها في مقام الاستدلال أيّ خدشة تفقدها الوثوق بالصدور الذي هو المنهج عندها، كما لو كانت أغلب مرويّاته المرسلة معتضدة بشواهد الصدور وبأخبار أَخَر حافّة بها، لاسيما وأنّ ابن أبي عمير مثلاً لم يكن يروي الغث من الأخبار، بل يحاول أن يروي أفضلها ولو من حيث المتن.

والذي يعزّز فرضيّتنا هذه أنّ عدد الروايات التي وقعت موقع الاستدلال بحيث نعرف أنّ الطائفة اعتمدتها قليل جداً؛ لأنّ كتب الشيعة القديمة لم تكن استدلاليةً حتى ندرك كم اعتمدوا.

وبناء عليه، لا ترجع التسوية إلى نكتة خاصّة، بل إذا حصل من تسويتهم وثوقٌ نوعي لنا بصدور المراسيل، أمكن الأخذ بها ولو من باب قاعدة الجبر، حتى لو لم نثبت القاعدة الرجالية هنا، وإلا لم يكن وجه للتعبّد بما ذهبت إليه الطائفة في تلك الفترة. وهذا كلّه يعني احتمال الحدسيّة في نفس استنتاج الطوسي للمعروفيّة من التسوية. فالمعروف هو التسوية، والوثاقة منشأ التسوية اجتهاداً عند الطوسي، لهذا نسب المعروفيّة للوثاقة نفسها.

هذا فيما يخص التسوية، أمّا فيما يخص الشاهد الثاني في كلام الطوسي، وهو المعروفيّة، فبصرف النظر عمّا تقدّم، نرى المعروفيّة التي شهد بها الطوسي يمكن صدقها باشتهار هذا الأمر في القرن الأخير أو من عام ٣٠٠هـ، ولا تدلّ هذه المعروفيّة على اشتهار هذا الأمر في حياة ابن أبي عمير (٢١٧هـ) أو في الجيل الذي يليه أو الذي يلي الجيل الذي يليه، وهذا معناه أنّ منشأ المعروفيّة لا يوجد ما يُثبت اتصاله بزمن الثلاثة أو تلامذتهم، بل قد يكون موقفاً اجتهادياً تبلور تدريجيّاً بعد عصر الثلاثة، ونحن هنا لا نطرح حدسيّة شهادة الطوسي، بل حدسيّة منشأ المعروفيّة، وليس عندنا دليل على تأخّر نشوء المعروفيّة عن عصر الثلاثة، بل يكفينا عدم كون عبارة الطوسي دليلاً على تقدّم النشوء، فليلاحظ جيداً.

وعليه، فمن حقّنا أن نسأل: كيف اجتهدت الطائفة بعد قرن من وفاة ابن أبي عمير في أنّه لا يروي إلا عن ثقة بحيث صار اجتهادهم هذا معروفاً بينهم؟ وهل هناك ما يثبت اجتهادهم هذا؟ وهل يحتمل أنّهم أخطؤوا في الاستنتاج فوقعوا على نكتة لا تفيد ما فهموه لكنّه راج عندهم هذا الفهم؟ وما هو الوجه في حجيّة اجتهادهم هذا ولو كانوا أقرب إلى عصر النصّ وعصر الثلاثة؟

ونتيجة هذه الفرضيّة هي: حسيّة التسوية، أمّا المعروفيّة فقد تكون حدسيّةً من الطوسي، وقد تكون كالتسوية حسيّةً (وهما حسيّتان بملاحظة الطوسي نفسه، أي إنّه أدرك

بالحسّ كلاً من التسوية والمعروفيّة)، لكن مع كون منشأ المعروفيّة حدسيّاً أو محتمل الحدسيّة.

الفرضيّة الرابعة: أن تكون الطائفة (بصرف النظر عن تاريخ نشوء هذا التصوّر عندها) أو الطوسي، قد لاحظوا أنّ روايات ابن أبي عمير وغيره عادةً ما تكون عن الثقات، وتكاد لا يكون لها وجود عن الضعاف، فأدركوا من ذلك أنّ الثلاثة متعهّدون بالرواية عن الثقات، فوثّقوا مشايخهم وصحّحوا مراسيلهم، دون أن يبلغهم تعهّد لفظي أو حالي عنهم، بمعنى أنّهم رأوا أنّ خمسة وتسعين في المائة من روايات هؤلاء هي بالفعل مرويّة عن الثقات الثابتة وثاقتهم مسبقاً، فاعتبروا ذلك مؤشراً لوجود منهج عند الثلاثة في الرواية عن الثقات، فصار هذا أمارةً عندهم على توثيق سائر المشايخ الذين قلّما روى عنهم الثلاثة.

ويساعد على ذلك واقع الحال، فلو أخذنا عينةً بسيطة وهي ابن أبي عمير، لننظر في رواياته في الكتب الأربعة، والتي تقارب الـ ٥٥٠٠ رواية، لوجدنا أنّ رواياته عن الثقات هائلة، مثل روايته عن أبي أيوب الخَزَّاز (وتقديراتي قد تزيد أو تنقص قليلاً جداً) وهي ٥٨ رواية، وعن ابن أُذَيْنَة: ٤٠٦ روايات، وعن إبراهيم بن عبد الحميد: ٦٥ رواية، وعن جميل بن دَرَّاج: ٤٦٧ رواية، وعن حَفْص بن البَخْتَرِي: ١٦٥ رواية، وعن حماد: ١٢٥٤ رواية، وعن عبد الرحمن بن الحَجَّاج: ١٣٥ رواية، وعن عبد الله بن بُكَير: ٦٥ رواية، وعن محمد بن أبي حمزة: ٦٠ رواية، وعن معاوية بن عمار: ٤٤٨، وعن هشام بن الحكم: ١٠٧، وعن هشام بن سالم: ٢٢٥ و.. وهذا يعني أنّ رواية ابن أبي عمير عن اثني عشر راوية ثقة تبلغ: ٣٤٥٥ رواية، أي ما يقارب ثلثي رواياته في الكتب الأربعة، وهذا فقط عن ١٢ شيخاً من الثقات، من أصل ما قد يزيد عن ٢٠٠ شيخاً ثقةً عنده تقريباً، ولو أخذنا مع ذلك ندرة رواياته عن الضعاف، فمن المنطقي جداً أن يكون متميّزاً في الرواية عن الثقات الأجلاء، وهذا كلّه يرفع من معقوليّة أنّ سبب نشوء المعروفيّة والتسوية هو هذه الحالة الغالبة في الثلاثة.

خذ مثالاً آخر، صفوان بن يحيى، والذي له في الكتب الأربعة ما يقرب من ٢٨٢٥ رواية، روى فيها عن ابن مُسْكَان: ٢٦٣ رواية، وعن إسحاق بن عمار: ٢٦٧ رواية، وعن عبد الرحمن بن الحَجّاج: ٢٣٣ رواية، وعن العَلاء بن رَزِين: ٢٢٨ رواية، وعن العِيْص بن القاسم: ٧٩ رواية، وعن معاوية بن عمار: ٢٤١ رواية، وعن منصور بن حازم: ٦٤ رواية، فيكون المجموع: ١٣٧٥ رواية عن سبعة مشايخ ثقات فقط، من أصل العشرات من الثقات من مشايخه، وهو رقم يقلّ قليلاً عن نصف رواياته تقريباً في الكتب الأربعة.

هذا كلّه يعزّز احتمال أنّ منشأ هذه الفكرة يمكن أن يكون هو هذه الغلبة العارمة، بحيث لم يجدوه حاضراً في الرواية عن ضعيف أو مجهول إلا في حالات نادرة وقليلة، ومن الممكن أنّهم وثّقوا أيضاً عدداً آخر من مشايخهم الآخرين بغير هذه القاعدة نفسها، وهذا يعزّز عندهم القضيّة، لكنّ هذا بالنسبة إلينا أمارة ظنيّة قد نختلف معهم فيها، ومن ثمّ يلزم التفصيل في الكبرى المزعومة هنا بين من أَكْثَرَ الثلاثةُ من الرواية عنه فيُعتقد أنّ الطائفة قد وثقته سلفاً، تمهيداً لتكوّن هذه المعروفيّة عندها، ثم تكوّن التسوية، وبين من أقلَّ الثلاثةُ الرواية عنهم، بحيث لا نُحرز توثيق الطائفة لهم سلفاً، قبل تصوّرها لهذه القاعدة العامّة، أو توثيق الطوسي لهم سلفاً قبل تصوّره لهذه القاعدة العامّة، الأمر الذي لا يسمح بتوثيق جميع مشايخهم، كما هو واضح، فيما التسوية تتبع تطبيقنا للمنهج الذي اعتمده السيد الصدر في تكوّن الاطمئنان، وقد تقدّم التعليق عليه.

والفرق بين الفرضيّة الرابعة والفرضيّات الثلاث السابقة أنّ الفرضيات السابقة تنتج ـ لو صحّت وقبلنا القاعدة معها ـ وثاقة جميع المشايخ وتصحيح جميع المراسيل، إلا ما خرج بالدليل، فيما الفرضيّة الرابعة تُلزم بالتفصيل في المرويّ عنهم بين الكثرة والقلّة في الرواية وأمثال ذلك، كما أشرنا، فلاحظ.

الفرضيّة الخامسة: وهي عين الفرضيّة الرابعة، لكن مع القول بأنّ الطائفة بنفسها حصلت لديها هذه المعروفيّة وهذه التسوية بمنطق الغلبة، لا بمنطق الكليّة، بمعنى أنّ الطائفة وربما معهم الطوسي، يرون أنّ أغلب روايات الثلاثة مرويّة عن الثقات، أو أغلب

مشايخ الثلاثة هم من الثقات، فمن بين ٧٠٠ شيخ مثلاً هناك ستمائة وخمسون ثقةً، فيما لا يروي الثلاثة عن الخمسين البقيّة إلا نادراً، فالقاعدة بنفسها مبنيّة على الغلبة، ولا وجود لقاعدة كليّة عند الطائفة، وإنّما كان بيان الطوسي غير وافٍ بحقيقة الأمر، بل قد يكون هذا هو المراد من بيان الطوسي نفسه للقاعدة، أي أنّ ظاهره الكلّية، فيما واقعه المراد منه الغلبة، كما تقدّم احتمال ذلك عن السيد المددي فيما نقل عنه، بقرينة المضارع في (يروون ـ يرسلون)، فلم يقل: لم يرووا ولم يرسلوا إلا عن ثقة، بل استخدم المضارع الذي يجتمع مع الغلبة؛ لأنّه يفيد العادة وليس بالضرورة الدوام.

وعليه، فهذه الغلبة لا تثبت عند الطائفة وثاقة جميع المشايخ؛ لكنّها تصحّح عندهم المراسيل ولو على منطق حساب الاحتمال للسيد الصدر، ومن هنا جعل الطوسي المعروفيّة علّةً للتسوية، وهذه العليّة يمكن تصحيحها على الغلبة، بلا حاجة لفرض الكليّة التامّة.

وهذا افتراض معقول جداً، ويستدعي التمييز بين من أَكْثَرَ الثلاثةُ من الرواية عنه فتثبت أماريّة القاعدة هنا لوثاقته، وبين من كانت الرواية عنه قليلة فلا نحرز كونه من الموثقين عند الطائفة أو الطوسي، وإن كانت الأماريّة الناقصة موجودة فيه.

والفرق بين الفرضيّة الرابعة والفرضيّة الخامسة أنّ الطائفة في الفرضيّة الرابعة وثقت الجميع نتيجة رؤيتها غلبة رواية الثلاثة عن الثقات، فظنّت أنّهم لا يروون إلا عن الثقات، ومنه انطلقت للتسوية، بينما في الفرضيّة الخامسة لم توثق الطائفة الجميع أساساً، بل ثبت لها من الخارج وثاقة الأغلب، واعتمدت على ذلك في تصحيح المراسيل بحساب الاحتمال، فيما كانت عبارة الطوسي إمّا بياناً سلبياً للأغلب بقرينة المضارع، أو بياناً غير دقيق له، فبيّنَ الأغلبيةَ بلسان الكليّة.

الفرضيّة السادسة: أن تكون الطائفة راقبت كلّ مشايخ الثلاثة، فوجدتهم عندها جميعاً ثقاتاً مسبقاً بصرف النظر عن القاعدة، فحكمت بأنّهم لا يروون إلا عن ثقة، ونتج عن ذلك أنّ مراسيلهم صار هناك وثوق بأنّها لم تكن سوى عن نفس المشايخ المذكورين في المسانيد، فحصلت التسوية تلقائيّاً، ولم يكن الطوسي سوى مخبر عن هذا الواقع في شقّي:

المعروفية والتسوية معاً.

وهذه الفرضيّة هي أفضل الفرضيات التي تساعد على إثبات القاعدة؛ لأنّها تحافظ على حسيّة شهادتي الطوسي بالمعروفية والتسوية من جهة، وتتميّز بمنطق الكلّية لا الغلبة من جهة ثانية.

ولا توجد ملاحظة على هذه الفرضيّة إلا ما سبق أن ألمحنا إليه من كلمات الشيخ الداوري، وهو أنّه هل يُعقل توافق الطائفة برمّتها أو بمشهورها ومعهم الطوسي، على توثيق قرابة سبعمائة شخص دون أن يختلفوا فيهم أو يكون ذلك هو المشهور بينهم، لاسيما وأنّنا وجدنا أنّ بعض هؤلاء كانوا نكرات تماماً، حيث لم نجد لهم ذكراً في كتب الحديث إلا قليلاً جداً، وبعضهم وقع خلاف حقيقي في توثيقه وتضعيفه، كما في بعض مشايخهم الذين قيل بأنّهم ضعاف، على أنّ بعض روايات الثلاثة قد وقعت عن ضعفاء بالفعل ولو كان ذلك قليلاً، فكيف نفسّر هذه الظواهر كلّها؟ ولماذا لم نجد هذه التوثيقات التي طرحتها الطائفة في حقّ كافّة مشايخهم في كتب الرجال نفسها أو في كتب الحديث؟ ولماذا غاب أكثر من ثلاثمائة توثيق لم يسطرها الطوسي ولا النجاشي ولا البرقيّ ولا الكشي ولا غيرهم؟ هذا فضلاً عن أنّ الكتب الرجاليّة وغيرها لم تكن موسوعيّةً آنذاك بحيث تحتوي هذه الأعدادَ الضخمة من الرواة، لتكرّسهم ثقاتاً في وعي الطائفة أو مشهورها.

هذه هي أبرز الفرضيات الممكنة التي يمكن طرحها في تحليل ظاهرتي: المعروفيّة والتسوية، وهي تقوم على أنّ المنشأ إمّا الثلاثة أو الطائفة أو الطوسي أو الجميع:

فعلى الأوّل ـ وهو الثلاثة ـ: إمّا حصل تعهّد ملفوظ منهم، أو تعهّد حالي غير ملفوظ (الفرضيّة الأولى والثانية).

وعلى الثاني ـ أي الطائفة ـ:

أ ـ إمّا لاحظت الطائفة كثرة مشايخهم الثقات وكون أغلب رواياتهم الساحقة عن الثقات، فوثقت بنفسها البقيّة بظنّ أنّهم لا يروون إلا عن الثقة، ثم سوّت بين المرسل والمسند نتيجة ذلك (الفرضيّة الرابعة).

ب ـ أو أنّ الطائفة فعلت ذلك بنحو الغلبة في التوثيق، ثم سوّت وفقاً لقانون الاطمئنان الذي طرحه السيد الصدر (الفرضيّة الخامسة).

ج ـ أو أنّ الطائفة استقرأت جميع مشايخهم ووثقتهم واحداً واحداً بدليل خاصّ، فحصلت القاعدة الرجاليّة التي نتج عنها قاعدة التسوية (الفرضيّة السادسة).

وعلى الثالث ـ أي الطوسي ـ فقد يكون لاحظ الطوسي التسوية بين المراسيل والمسانيد من قبل الطائفة، فظنّ أنّه لا تفسير لها سوى عقيدتهم بوثاقة جميع مشايخهم، فنسب التوثيق إلى الطائفة اجتهاداً منه (الفرضيّة الثالثة)، ولعلّه عزّز ذلك عنده نصّ الكشي في أصحاب الإجماع، فتكون التسوية حسيّةً، ولكنّ التوثيق اجتهاديٌّ من الطوسي، ونسبته الإجماع للطائفة إمّا لانعقاد عملها على التسوية إجماعاً أو لاشتباهه في تفسير مثل عبارة الكشي في أصحاب الإجماع.

وما يبدو لي أنّه أقوى هذه الفرضيات نسبيّاً ـ إمكاناً من حيث منطق الأشياء ـ هو: الفرضيّة الثالثة (اجتهاد الطوسي من التسوية إلى القاعدة الرجاليّة)، والرابعة (انطلاق الطائفة نفسها من الغلبة إلى القاعدة، ومنها إلى التسوية)، والفرضيّة الخامسة (كون القاعدة بنفسها قاعدة غلبة، لكنّ بيان الطوسي لها إمّا كان كذلك أو كان قاصراً).

وأوسط الفرضيات قوّةً نسبيّاً: الفرضيّة الثانية (فرضيّة الظهور الحالي المتلقّى جيلاً بعد جيل).

وأضعف الفرضيات قوّةً نسبيّاً: الفرضيّة الأولى (فرضيّة التعهّدات الملفوظة المتلقّاة والمرويّة جيلاً بعد جيل)، والسادسة (فرضيّة استقراء الطائفة كلّها أو مشهورها لجميع المشايخ، وإثبات وثاقتهم جميعاً بصرف النظر عن القاعدة، ثم من خلال ذلك إثبات التسوية).

ج. الترجيحات الإثباتية الدلاليّة والمضمونيّة لنصّ الطوسي

النقطة الثالثة: وهي تدور حول الدلالات والترجيحات، بمعنى أنّ عبارة الطوسي في

العدّة من حيث احتمالات المضمون تارةً، ومن حيث الدلالة أخرى، ما الذي يمكن أن نأخذه منها؟ وما هو الموقف منها؟ وهنا يوجد أكثر من محور:

١ ـ نصّ العدّة ومنشأ المعروفيّة والتسوية

الظاهر أنّ عبارة الطوسي تفيد معروفيّة الوثاقة، لكنّها لا تشرح منشأ هذه المعروفيّة، فهل عُرف هذا بينهم نتيجة استقراء تام، أو استقراء غالبي دفعهم لتكوّن هذه القناعة عندهم أو لوصول تعهّد ملفوظ أو حالي من الثلاثة إليهم أو غير ذلك؟

إنّ نصّ العدّة لا يفسّر لنا منشأ المعروفيّة، لكنّه يفسّر منشأ التسوية، حيث يعتبر أنّ سبب التسوية هو المعروفيّة، وليس العكس.

٢ ـ نصّ العدّة وصاحب التوثيق

إنّ نصّ العدّة لا يدلّ بوضوح على أنّ الثلاثة هم الذين وثقوا مشايخهم، بل هذا مجرّد احتمال، لكنّه يدل مباشرةً على أنّ الطائفة ترى وثاقة مشايخهم، وضمناً على أنّ الطوسي نفسه يرى ذلك أيضاً.

٣ ـ نصّ العدّة بين الكليّة والغلبة

إنّ ظاهر نصّ العدّة هو إفادة قاعدة كليّة، لكنّه غير آبٍ عن الحمل على الغلبة، بدعوى أنّ المضارع يستخدم لإفادة بيان العادة، ولو لم تكن بنحو الموجبة الكليّة، فيكون المعنى: إنّ الثلاثة عُرفوا بأنّ من عادتهم عدم الرواية إلا عن ثقة، وهذا ما برّر العمل بمراسيلهم؛ لقوّة احتمال كونها عن الثقة ما لم تقم قرينة عكسيّة، بعد أن كانت عادتهم ذلك. وكذلك (سوّت الطائفة) فهي تجتمع مع الغلبة بكل وضوح.

وعليه، فإذا ظهرت مشكلة (لو كان لبان)، مع مشكلة الضعفاء، فإنّها لن تضرّ بقانون الغلبة هنا؛ لندرة روايتهم عن الضعفاء من جهة، ولتوثيقهم نسبة كبيرة من مشايخهم في رواياتهم الموجودة بالفعل بصرف النظر عن القاعدة من جهة أخرى، فلو وثقوا بعضاً آخر منهم ولم يصلنا فهذا كافٍ في تحقيق الغلبة.

٤ ـ نصّ العدّة والإطار الزماني للمعروفيّة

سبق أن أشرنا إلى أنّ نصّ العدّة يدلّ على المعروفيّة بين الطائفة، لكنّه لا يشرح لنا بوضوح العمق الزمني لهذه المعروفيّة، فهل تمتدّ إلى عصر الثلاثة أو الجيل الذي تلاهم أو بعد ذلك؟ إنّ نصّ العدّة يحتمل ذلك كلّه، لكنّه لا يعيّنه.

٥ ـ نصّ العدّة ونصّ النجاشي

تقدّم سابقاً نصّ النجاشي، وهو على صلة وثيقة بموضوعنا، حيث يقول في ترجمته لابن أبي عمير: «وقيل: إنّ أخته دفنت كتبه في حال استتاره [الذي كان على ما يبدو أيام الرشيد] وكونه في الحبس أربع سنين فهلكت الكتب، وقيل: بل تركتها في غرفة فسال عليها المطر فهلكت، فحدّث من حفظه، ومما كان سلف له في أيدي الناس، فلهذا أصحابنا يسكنون إلى مراسيله[١]، وقد صنّف كتباً كثيرة..»[٢].

هذا النصّ ـ كما تقدّم ـ يدلّ على أنّ سكون الطائفة لمراسيل ابن أبي عمير كان مقابل اتهامه؛ والسبب في رفع الاتهام هو ضياع كتبه وعدم حفظه، وقد بيّنّا سابقاً تفصيل هذه القضيّة، فلا نعيد.

إنّ هذه الصورة التي يقدّمها نصّ/ وثيقة النجاشي هنا، يرفع جداً من قوّة احتمال الفرضيّة الثالثة سابقاً، في أنّ الطوسي استنتج من سكون الطائفة لمراسيل الرجل، أنّه لا يروي إلا عن ثقة، وسبب ذلك يرجع إلى أنّ الطوسي في بحث الأخبار من كتاب العدّة كانت تهيمن عليه فكرة أنّ الطائفة عملت بخبر الواحد الثقة، فأراد تفسير كلّ ما صدر عن الطائفة وفقاً لهذا الأساس الذي وضعه، ولما وصل إلى ظواهر ابن أبي عمير وغيره من

---

(١) قد يدّعي شخصٌ ـ كما سمعنا نقله عن بعض المعاصرين شفاهاً ـ بأنّ جملة: (فلهذا أصحابنا يسكنون إلى مراسيله)، ليست من كلام النجاشي، بل ترجع إلى تكملة كلام (قيل) الأخيرة، لكنّ هذا للإنصاف بعيد عن المنسبق العرفي من الجملة؛ لأنّ القيل كانت كلّها ترجع لسبب إرساله، لا لعلاقة عمل الأصحاب بإرساله، وإلا فيلزم إرجاع الجملة الأخيرة: (وقد صنّف كتباً كثيرة)، إلى القيل أيضاً، وإن كان قول هذا المعاصر ممكناً في نفسه؛ بل هو لا يضرّنا، فتأمّل جيداً، والله العالم.

(٢) رجال النجاشي: ٣٢٦.

الذين نفت الطائفة فيهم احتمال الكذب عبر الإسناد إلى مجاهيل ونكرات أو الإرسال، فسّر هذه الظاهرة أيضاً وفقاً للصورة التي رسمها في بداية البحث، أي وفقاً لضرورة وثاقة الراوي، فلم يجد تفسيراً لقبولهم مراسيله وسكونهم إليها سوى أنّ هؤلاء لا يروون إلا عن ثقة؛ لأنّ هذه القاعدة المفترضة هي التي توفّق بين عمل الشيعة وبين نظريّة حجيّة خبر الثقة التي أسقطها الطوسي على عمل الطائفة في البحث نفسه.

ولما بحثنا مفصّلاً في كتابنا «نظرية السنّة في الفكر الإمامي الشيعي» الصورة التي رسمها الطوسي بتحليله للمشهد الشيعي، وتوصّلنا إلى أنها قامت على الاجتهاد التحليلي في سلوكيات الشيعة وتعاملهم مع الروايات، لتفسير ظواهر تعاملهم مع نظريّة حجية الخبر التي أصّلها في «العدة» مع أنه كان يرفضها في سائر كتبه، وأنّ الحقّ أنّ الإمامية كانوا عاملين بالخبر الموثوق مع أخذ الوثاقة أحد عناصر الوثوق.. فهذا كلّه يعني فقداننا الثقة بحسيّة بل بقيمة شهادة الطوسي هنا، فالطائفة سكنت لمراسيل ابن أبي عمير لأنّها لم تشعر بأنّ مراسيله توجب الريب منه، ولهذا وضعتها في قوّة المسانيد، وهذا غير وضعها في قوّة الصحيح السند، أي إنّها رفعت منها ضعف الإرسال وتعاملت معها معاملة المسند الذي قد تأخذ به أحياناً وقد تتركه أحياناً أخَر.

قد تقول: إن نصّ النجاشي خاصّ بابن أبي عمير، مع أنّ نصّ الطوسي يشمل الثلاثة وغيرهم.

قلنا: ما دام الطوسي قد ورد فيه افتراض هذا الأمر في ابن أبي عمير بالاستعانة بنصّ النجاشي، وابن أبي عمير هو صاحب الإرسال الأكبر حجماً والأكثر عدداً في تاريخ الطائفة في القرون الهجرية الثلاثة الأولى، فهناك احتمال وارد أيضاً في أنّ الطوسي مارس تحليلات مطابقة لغيره، من مراجعته عمل الطائفة ببعض روايات البزنطي المرسلة، بل يعود هنا احتمال اعتماده على كلام الكشي في أصحاب الإجماع وفهمه له بطريقة اجتهاديّة.

قد تقول: هذا غاية ما يثبت احتمال الحدسية في الطوسي، والأصل عند الشك في الحسيّة والحدسيّة هو الحسيّة عقلائياً.

والجواب: لقد ناقشنا سابقاً، وفي علم أصول الفقه أيضاً، في أصالة الحس العقلائية، وقلنا: إنّها لا دليل عليها، بل مع وجود هذا الاحتمال هنا يظهر احتمال خطأ الطوسي في استنتاجه وليس فقط أصل استنتاجه الحدسي كما هو واضح، ولا نريد هنا ترجيح كلام النجاشي على كلام الطوسي الظاهر في اختلاف المناشيء بينهما، ولو باعتبار نظر النجاشي إلى الطوسي وتصحيحه له، أو باعتبار أدقيّته المعروفة أو غير ذلك، بل نريد أن نأخذ نص العدّة ونص رجال النجاشي على أنّهما يبتليان بضرب من التعارض الموجب لفقد الوثوق بكلام الطوسي الذي يراد ترتيب الأثر عليه هنا، حتى لو لم نرجّح كلام النجاشي عليه.

٦ ـ نصّ العدّة والمشكلات الطارئة

إذا أخذنا بالاعتبار ما تقدّم، سنلاحظ أنّ أهم المشاكل المتبقية التي طرحها النقّاد هنا ما يلي:

أ ـ مشكلة (لو كان لبان).

ب ـ مشكلة وجود الضعفاء ولو قليلاً.

ج ـ ردّ الطوسي نفسه لبعض الروايات المرسلة في التهذيب.

ومجموع الملاحظات المتقدّمة مع هذه المشكلات الثلاث ـ بصرف النظر عن حجم قوّة هذه المشاكل الثلاث الأخيرة، ويكفينا أنّها قرائن عكسيّة تربك الوثوق ـ يمكن رفعها بكلّ من: الفرضيّة الثالثة (اجتهاد الطوسي من التسوية إلى المعروفيّة)، والخامسة (كونها قاعدة غالبيّة في التوثيق، وتصحيح المراسيل بدليل الاطمئنان). ولكنّها تبقى على سائر الفرضيات، لا سيما السادسة.

٧ ـ النتيجة

إذا أخذنا مجموع النقاط المتقدّمة، وضممنا إليها بعض ما تقدّم من ملاحظات في ثنايا البحوث السابقة، وعرفنا حجم الجدل والخلاف في هذا الموضوع، فنحن أمام خيارين هما الأرجح هنا:

أ ـ اجتهاد الطوسي اجتهاداً خاطئاً نتج من رؤيته عملهم بمراسيل هؤلاء الأجلاء

(دعوى ردّ القاعدة تماماً)[١].

ب ـ كون القاعدة إمّا يراد منها الغلبة، أو أنّها بُنيت من قبل الطائفة على الغلبة (دعوى التفصيل بين من أكثروا من الرواية عنه فهو ثقة، وغيره، فلا يحرز توثيقه). وهذا الخيار الثاني يضمّ الفرضيّة الرابعة والخامسة، كما تقدّم فلاحظ.

وإنّني غير قادر على ترجيح الخيار الثاني، ومع هذا التردّد لا يبقى وثوق بصحّة هذه القاعدة الهائلة التأثير، لكن حتى لو بنينا على الخيار الثاني فلن تكون النتيجة بعيدة عن الخيار الأوّل؛ لأنّ أغلب بل جميع من أكثر الثلاثة الرواية عنهم هم من الثقات الثابتة وثاقتهم بأدلّة أخرى، وعليه فقاعدة مشايخ الثلاثة إمّا أمارة كاملة (وليست دليلاً) تؤكّد توثيق ثقات مشايخهم أو أمارة ناقصة في هذا المضمار، وبهذا قد نلتقي ببعض الشيء مع ما ذهب إليه بعض المعاصرين[٢] من أن نصّ الطوسي في العدّة أمارة توثيق ومؤشر توثيق، لكنها ليست دليلاً لا على وثاقة المشايخ ولا على حجيّة مطلق المراسيل.

فالصحيح عدم ثبوت قاعدة قهريّة تثبت وثاقة كلّ من يروي عنه الثلاثة، ولاسيما إذا كانت روايتهم عنه قليلة، بل غايته أنّها أمارة ناقصة. والله العالم.

٢ ـ ١١ ـ من روى عنه أحد أصحاب الإجماع

يُقصد بهذه القاعدة ـ على تفصيل سوف يأتي بعون الله ـ إثبات وثاقة كلّ من روى عنه ولو واحدٌ من أصحاب الإجماع الذين ذكرهم الكشّي في رجاله، وهذا ما يثبت وثاقة عدد كبير من الرواة أيضاً.

قال المحدّث النوري: «الفائدة السابعة، في ذكر أصحاب الإجماع، وعِدَّتهم، والمراد من

(١) والمنطلق هو نصّ النجاشي مع الإشكاليّات الثلاث المتقدّمة، مع الجوّ الوثوقي السلبي العام من نصّ العدّة هنا بقرينة دعواه الإجماع على حجيّة خبر الواحد، مؤيّداً بدعواه عمل الطائفة بروايات السكوني مع مخالفة أمثال الصدوق لذلك، وغير ذلك.

(٢) انظر: محمد سند، بحوث في مباني علم الرجال: ١٣٥.

هذه الكلمة الشائعة، فإنّه من مَهمّات هذا الفنّ، إذ على بعض التقادير تدخل آلاف من الأحاديث الخارجة عن حريم الصحّة إلى حدودها، أو يجري عليها حكمها»[١]. وقد نقل الآغا بزرك الطهراني أسماء بعض الرسائل والمنظومات المستقلّة في هذا الموضوع[٢]، والذي حظي باهتمام واسع في القرنين الأخيرين، بعد أن ساهم في تقوية هذه القضيّة التيار الإخباري؛ ليجعل منها أساساً من أسس تصحيح الكتب الأربعة وسائر الكتب الأصليّة عند الإماميّة[٣].

ولدراسة قاعدة توثيق من روى عنه بعض أصحاب الإجماع لابدّ من رصد النصّ/ الوثيقة التي تؤسّس القاعدة، ثم بعد ذلك تحليل الفرضيّات التفسيرية المحتملة في تفكيك هذا النصّ، للخروج بنتائج إن شاء الله تعالى.

والجدير ذكره أنّ اصطلاح (أصحاب الإجماع) في هذا الموضع بالذات هو اصطلاح حادث مشتقّ من النصوص الآتية للكشي، وإلا فالعنوان الموجود في الكشي لهؤلاء هو «تسمية الفقهاء».

أما النصّ/ المصدر الذي يحكي عن أصحاب الإجماع، ويُعتبر مستند هذه القاعدة، فهو ما ذكره الشيخ أبو عمرو الكشي في كتاب الرجال ـ ولعلّه يظهر تبنّيه من الطوسي، بناء على القول بأنّ ما أبقاه الطوسي في النسخة المختارة فهو يختاره ـ في مواضع ثلاثة هي:

١ ـ قال الكشي ـ في تسمية الفقهاء من أصحاب أبي جعفر وأبي عبد الله ـ: «أجمعت (اجتمعت) العصابة عل تصديق هؤلاء الأوّلين من أصحاب أبي جعفر عليه السلام وأبي عبد

(١) خاتمة المستدرك ٧: ٥ ـ ٧. وما أبعد ما بين قول النوري هنا وقول الشيخ آصف محسني، من أنّ هذه النصوص الآتية لا تدلّ على شيء إضافي غير توثيق هؤلاء، والمفروض ثبوت وثاقة أغلبهم من دليلٍ خارج، فقيمة هذه النصوص أنّها تثبت وثاقة معروف بن خرّبوذ وأبان بن عثمان فقط؛ لثبوت وثاقة البقية بأدلّة أخرى، فانظر له: بحوث في علم الرجال: ٩٥.

(٢) الذريعة ٢: ١١٩ ـ ١٢٠، و ٢٣: ٧٦.

(٣) انظر: دائرة المعارف بزرك اسلامي ٩: ١٠٥.

الله عليه السلام وانقادوا لهم بالفقه، فقالوا: أفقه الأولين ستة: زرارة، ومَعروف بن خَرَّبُوذ، وبُريد، وأبو بصير الأسدي، والفُضَيل بن يَسَار، ومحمد بن مسلم الطائفي، قالوا: وأفقه الستّة زرارة، وقال بعضهم مكان أبي بصير الأسدي: أبو بصير المرادي، وهو لَيْث بن البَخْتَرِيّ»[1].

٢ ـ وذكر الكشي ـ في تسمية الفقهاء من أصحاب الإمام الصادق عليه السلام ـ: «أجمعت العصابة على تصحيح ما يصحّ من هؤلاء، وتصديقهم لما يقولون، وأقرّوا لهم بالفقه، من دون أولئك الستة الذين عددناهم وسمّيناهم، ستةُ نفرٍ: جَميل بن دَرَّاج، وعبد الله بن مُسكان، وعبد الله بن بُكَير، وحمّاد بن عيسى، وحماد بن عثمان، وأبان بن عثمان، قالوا: وزعم أبو إسحاق الفقيه ـ يعني ثَعْلَبَة بن مَيْمُون ـ أنّ أفقه هؤلاء جميل بن درّاج، وهم أحداث أصحاب أبي عبد الله عليه السلام»[2].

٣ ـ وقال ـ تحت عنوان «تسمية الفقهاء من أصحاب أبي إبراهيم وأبي الحسن الرضا عليه السلام»: «أجمع (اجتمع) أصحابنا على تصحيح ما يصحّ عن هؤلاء وتصديقهم وأقرّوا لهم بالفقه والعلم، وهم ستةُ نفرٍ أُخَر دون الستة نفر الذين ذكرناهم في أصحاب أبي عبد الله عليه السلام، منهم: يونُس بن عبد الرحمن، وصفوان بن يحيى بيّاع السَّابِري، ومحمد بن أبي عمير، وعبد الله بن المُغيرة، والحسن بن محبوب، وأحمد بن محمّد بن أبي نصر. وقال بعضهم مكان الحسن بن محبوب: الحسن بن علي بن فضال، وفَضَالَة بن أيّوب، وقال بعضهم مكان ابن فضال: عثمان بن عيسى، وأفقه هؤلاء: يونس بن عبد الرحمن، وصفوان بن يحيى»[3].

هذه هي النصوص الثلاثة التي اعتمدت في تأسيس التوثيق العام لمن روى عنه أصحاب الإجماع، ومن الواضح أنّ عددهم ثمانية عشر رجلاً، فإذا أضفنا أبا بصير المرادي

(١) اختيار معرفة الرجال ٢: ٥٠٧.
(٢) المصدر نفسه: ٦٧٣.
(٣) المصدر نفسه: ٨٣٠.

كانوا تسعة عشر، وإذا أضفنا ابن فضال وفضالة وعثمان بن عيسى فيبلغ العدد الاثنين والعشرين شخصاً كما هو واضح، وهناك حسابات أخَر للعدد تجعل المتفق عليهم في المجموعة الأولى خمسة، لأنّها تحذف أبا بصير المرادي والأسدي معاً باعتبار وجود خلاف فيهما، وفي الثانية ستة، وفي الثالثة خمسة؛ للسبب المتقدّم عينه، فالمجموع المجمع عليه هو ستة عشر، فأصحاب الإجماع يتراوحون بين ١٦ و ٢٢.

وقد ذكر ابن داود الحلّي في ترجمته لحمدان بن أحمد أنّه ممن «أجمعت العصابة على تصحيح ما يصحّ عنه والإقرار له بالفقه في آخرين»[١].

فهذا النصّ إذا كان نقلاً عن الكشي، فيحتمل ـ كما ذكر المحدّث النوري[٢] ـ أنّه أخذه من أصل كتاب الكشي لا من الكتاب المنتخب الذي سطره الطوسي، كما يحتمل ـ وفق ما ذكره الشيخ السبحاني[٣] ـ أنّه حصل خطأ وسهو قلم من ابن داود أو من نسّاخ كتابه بين حماد بن عيسى وحمدان بن أحمد حيث ذكر حمّاد بن عيسى قبله مباشرةً، وقبلهما ذكر حماد بن عثمان الفزاري، وقبله ذكر حماد بن عثمان الناب، وأنّه من أصحاب الإجماع، مع أنّ حماد بن عيسى هو من أصحاب الإجماع، وليس حماد بن عثمان، فالظاهر أنّه مع تقارب الأسماء وقع خلط لوقوعها جميعاً في صفحة واحدة، ومع حال من هذا النوع يصعب الوثوق بما ذكره ابن داود، لاسيما مع كون كتابه معروفاً بكثرة الأغلاط التي من هذا النوع[٤]، كما اعترف به المحدّث النوري نفسه في النصّ المشار إليه أعلاه.

والذي يقوّي ذلك كلّه أنّ ابن داود ذكر في الفصل الأول من خاتمة القسم الأوّل كلّ أصحاب الإجماع ولم يشر إلى حمدان بن أحمد إطلاقاً، وهذا يعزّز احتمال الاشتباه في القلم

(١) رجال ابن داود: ٨٤.

(٢) خاتمة المستدرك ١: ٥٥.

(٣) كلّيات في علم الرجال: ١٦٧ ـ ١٦٨.

(٤) لمزيد من الاطّلاع في هذا الصدد، انظر: حيدر حبّ الله، دروس تمهيديّة في تاريخ علم الرجال عند الإماميّة: ١٩١ ـ ١٩٤.

أو النسخ.

والذي يبدو لي أنّ الحقّ مع الشيخ السبحاني، نعم، الشيخ الكشي نقل عن محمد بن مسعود العياشي: أنّ حمدان بن أحمد من الخصيص؟ قال: الخاصّة الخاصة[1]، وقد ذكر تعبير «خاصّة الخاصة» ابن داود في نصّ رجاله المتقدّم.

ومثل هذا الخطأ في كلمات ابن داود، نجد أيضاً عند الشيخ محمّد حسن النجفي (١٢٦٦هـ) في الجواهر، حيث عدّ الحسين بن سعيد الأهوازي وابن أبي عمير من العصابة التي اُجمع على تصحيح ما يصحّ عنها[2]، مع أنّ الأهوازي ليس مذكوراً إطلاقاً في نصّ الكشي الذي هو النصّ العمدة الوحيد في هذا الإطار.

هذا، وقد ذكر السيد الخوئي ـ بأنّ الكشي لم يذكر أحداً من أصحاب الإجماع ممن تأخّر عن الإمام الرضا[3].

التفاسير المتعدّدة لنصوص الكشي، عرض وتحليل وتعليقات

وعلى أيّة حال، فقد وقع خلاف في تفسير هذه النصوص الثلاثة، وفي ضوء تفسيرها ستتكوّن القاعدة أو ستتلاشى، والذي يبدو أنّ هناك عدّة احتمالات في معناها:

أ ـ تصحيح المرويّ أو الرواية بنحو اسم المصدر

الاحتمال التفسيري الأول: أن يكون المراد من تصحيح ما يصحّ عن هؤلاء أنّه إذا بلغنا بطريق صحيح رواية عن أحد أصحاب الإجماع، فإنّنا نأخذ بهذه الرواية، ولا نبحث في حال الرواة الواقعين ـ زمنياً ـ قبل الراوي الذي هو من أصحاب الإجماع، بل نحكم فوراً بصحّة الخبر وكأنّه لا رواة بين المعصوم وبين ذاك الراوي.

---

(١) اختيار معرفة الرجال ٢: ٨٣٥.

(٢) انظر: جواهر الكلام ٩: ٤١.

(٣) معجم رجال الحديث ٧: ٢٥٩ ـ ٢٦٠.

وهذا التفسير لكلام الكشي يستدعي الخروج بقاعدة في علم الحديث تحكم بصحّة كل ما صحّ عن أحد من أصحاب الإجماع، وهذا لا يلازم الحكم بوثاقة الواسطة بين المعصوم والراوي، بل يعني صحّة الحديث؛ **لأنّ تصحيح الحديث يمكن أن يجامع حالات أربع**:

أ ـ أن يكون الراوي بعد أحد أصحاب الإجماع في الذكر السندي ثقةً، ثبتت وثاقته من الخارج.

ب ـ أن تكون الواسطة مجهولة الحال.

ج ـ أن تكون الواسطة ضعيفة، بحيث علمنا من الخارج بضعفها.

د ـ أن تكون الواسطة مجهولة الهويّة، كما لو كان الخبر مرسلاً.

إذن، فنحن أمام قاعدة حديثيّة، وليس أمام قاعدة في التوثيق الرجالي؛ إذ لا يعقل الأخذ برواية مجهول الهويّة أو معلوم الضعف، من باب التوثيق، بل هو قهراً من باب التصحيح، وكأنّ القاعدة تنطلق من وجود قرائن تفيد الوثوق بصدور هذه الأحاديث.

هذا هو الاحتمال التفسيريّ الأول، ويعبّر عنه بتصحيح المرويّ أو الرواية بمعنى اسم المصدر، وقد ذكره الفيض الكاشاني في كتاب الوافي[1]، ناسباً له إلى جماعة من المتأخّرين، لكنه علّق عليه ذاكراً احتمالاً آخر سيأتي.

كما اختار الميرداماد هذا التفسير، مقدّماً تقسيماً جديداً للأحاديث إلى: صحيح، وهو الذي يحوي شروط الصحّة المعروفة عند المتأخّرين، وصحّيّ، وهو المحكوم بصحّته ولو لم يفِ بشروط الصحّة، ومن الصحّي عنده روايات أصحاب الإجماع إذا لم تشتمل على شروط الصحّة المصطلحة؛ وسبب صحّيّتها هو إجماع الكشي[2].

وقد جعل الشيخ الكجوري الشيرازي هذا الاحتمال هو الأقرب في فهم النصّ، ويظهر تبنّيه من الحرّ العاملي والمجلسي الأوّل والمحقّق السبزواري والسيد علي الطباطبائي (في

---

(١) الوافي ١: ٢٢، ٢٧.

(٢) انظر: الرواشح السماويّة: ٨٠ ـ ٨١.

غير موضع) وغيرهم، والوحيد البهبهاني والحائري اللذين نسباه إلى المشهور[١]، ويلوح من العلامة المجلسي[٢].

والذي يمكن أن يكون مستنداً لهذا الاحتمال ـ بل ذكروه ـ هو تعبير «تصحيح»؛ لأنّ التصحيح هو اعتبار ما يرويه هؤلاء صحيحاً، وحيث كان المصدر الذي نقل لنا الوثيقة الأساسيّة هنا هو كتاب الكشي، وهو من كتب القدماء، لزم حمل الصحّة هنا على الصحّة باصطلاح القدماء والذي هو المعنى اللغوي للكلمة، وهي تعني ثبوت الحديث وصدقه، فحكم القدماء بصحّة الحديث ليس معناه توثيق رواة سنده، وإنما صدقه ومطابقته للواقع، فيكون النظر في التصحيح للمرويّ لا للرواية بوصفها فعلاً مصدريّاً.

قراءة نقديّة للتصحيح الحديثي

وقد يناقش هذا الاحتمال ـ في ذاته وفي نتائجه المدّعاة له ـ بمناقشات:

المناقشة الأولى: وهي مناقشة مبنائية عامّة؛ لأنّها تقوم على منهجيّة عامّة اختارها أمثال المحدّث النوري، فإنّه ناقش في مباحث عدّة في أصل كون الصحيح في اصطلاح المتقدّمين مغايراً له في اصطلاح المتأخّرين، حيث ذهب إلى أنّه مطابق له[٣]. فإذا صحّ هذا المبنى صار التصحيح هنا مساوقاً للتوثيق لا للثبوت والصدق كما يراه هذا الاحتمال.

والجواب: إنّنا قد بحثنا هذا الموضوع في كتابنا «نظرية السنّة في الفكر الإمامي الشيعي»

---

(١) انظر: الكجوري، الفوائد الرجاليّة: ٩٠ ـ ٩٢؛ والعاملي، تفصيل وسائل الشيعة ٣٠: ٢٢١ ـ ٢٢٤؛ وهداية الأمّة ٨: ٥٧٣؛ وذخيرة المعاد ١: ٣، ٤٠، ٤١، ٦٢؛ وروضة المتقين ١٤: ١٩؛ والبهبهاني، الفوائد الرجاليّة: ٢٩؛ والحائري، منتهى المقال ١: ٥٠؛ ورياض المسائل ٥: ٤٧٩، و٨: ١٣١، ١٦٨، و ١٠: ٢١٢، ٢١٤، ٢٢٧ ـ ٢٢٨، ٢٣٣، و ١١: ٢٤٢؛ والسيفي المازندراني، مقياس الرواة: ١٨٧ ـ ١٨٨ (نعم السيفي لا يأخذ بنص الكشي من باب آخر)؛ وعلي الحسيني الصدر، الفوائد الرجاليّة: ٥٦.

(٢) انظر: بحار الأنوار ٨٠: ٢١٤.

(٣) انظر: خاتمة المستدرك ٧: ٣٨ ـ ٤١.

وأثبتنا ما ذهب إليه غير واحد من العلماء، من تغاير الاصطلاح بين المتقدّمين والمتأخّرين[1]، فلا يرد ما ذكره المحدّث النوري هنا[2].

المناقشة الثانية: إنّه إذا صحّ هذا الاحتمال في تفسير كلام الكشي فلا يُثبت قاعدةً رجاليّة كما قلنا، كما أنّه لا يثبت القاعدة الحديثيّة؛ لأنّ غاية ما هنالك أنّ المتقدّمين حصل لهم اليقين بصدور هذه الأخبار عن النبي وأهل بيته؛ لمجموعة قرائن، وحيث إنّنا لا نعلم بهذه القرائن، فلو عرضت علينا لربما ناقشنا فيها، وكم من أمرٍ ذكروا مبرّرهم فيه، ثم عدل عنه المتأخّرون، ومجرّد كونه من المتقدّمين لا يدلّ على صحّة استنتاجهم دوماً بعد الفراغ عن حسن الظنّ بهم، لكنّ حسن الظن شيء والتعبّد بما قالوه شيء آخر، ولهذا فإنّ الشيخ الصدوق رغم إفتائه على وفق روايات كتاب الفقيه، لا يكون تصحيحه لهذه الروايات حجّة على الفقهاء إلى يوم القيامة، واستدلال الفقهاء المتقدّمين بهذه الرواية أو تلك لتصحيحهم لها وفق مصطلح الصحيح القديم لا يوجب إلزامنا بالأخذ بهذه الرواية، نعم يكون ذلك قرينة على الوثوق بها، وليس مُلزماً نهائيّاً لتكوين قاعدة حاسمة في هذا الإطار، تطال آلاف الروايات.

وهذا يعني أنّ روايات أصحاب الإجماع غاية ما تحظى به ـ وفقاً لهذا التفسير ـ هو وجود قرينة نوعية عامّة فيها، تضيف إليها درجة من القوّة الاحتماليّة الصدوريّة، وهذا غير ثبوت قاعدة حديثيّة تصحّح جميع رواياتهم في كلّ المواقف.

ودعوى المحدّث النوري بأنّ هذه القرائن اختفت عنّا واضطررنا للذهاب خلف الوثاقة، ولو أنّها ظهرت لنا لفعلنا ما فعله المتقدّمون من الأخذ بهذه الأحاديث وهم أعرف بحالاتها، بل نحن يحصل لنا من وثوقهم بصدورها وثوقٌ آخر بالصدور، وهذا

---

(١) انظر: نظرية السنة في الفكر الامامي الشيعي: ١٨٦ ـ ١٩٥. وقد عثرنا بعد تأليف كتاب نظريّة السنّة على قرائن عدّة إضافيّة لتأكيد ما توصّلنا إليه هناك.

(٢) انظر: السيستاني، قبسات من علم الرجال ١: ١٥١ ـ ١٥٣.

كافٍ في هذه الحال[1].

هذا الكلام من المحدّث النوري غير واضح؛ لأنّه إن أريد به أنّ تصحيحهم يوجب قرينة وثوقيّة نوعيّة لنا، فهذا مقبول كما قلنا؛ أمّا أنّه يوجب ضرورة وثوقنا بالصدور دوماً لو بُيّنت لنا هذه القرائن، فهذا غير صحيح على إطلاقه وإن كان يمكن الجزم به في الجملة وفي بعض الموارد، بل هو غير معلوم، كيف والنقّاد المتأخّرون توصّلوا لكشف ثغرات عديدة في جهود المتقدّمين، فما هو الموجب لدعوى الموجبة الكلّية بالوثوق في كلّ خبر وثق به المتقدّمون؟! وأين هو الدليل على هذه الدعوى سوى حُسن الظنّ؟!

المناقشة الثالثة: ما ذكره السيّد الخميني وآخرون، من أنّ تفسير كلام الكشي بأنّه تصحيح المتون، يدلّ على خصوص حالة الإخبار بلا واسطة، حيث يقال: إنّ الراوي أخبر عن هذا المتن، أما لو أخبر عن الواسطة فلا يقال فيه: إنّه صحّ هذا المتن عنهم؛ لأنهم لم يحدّثوا بهذا المتن، بل حدّثوا عن تحديث الغير بهذا المتن، ولهذا لو كان الحديث كذباً في الواقع فلا يُنسب الكذب إليهم؛ لأنهم لم يحدّثوا به، وإنّما حدّثوا بتحديث الغير به[2].

وهذا الكلام صحيح في نفسه، وسيأتي مزيد تعميق له في الاحتمالات التفسيريّة اللاحقة.

المناقشة الرابعة: ما ذكره السيّد الخوئي، من أنّه لو تنزّلنا عن كلّ ما تقدّم، فغايته أنّه إجماع تعبّدي منقول، ولا حجيّة للإجماع المنقول[3].

ولكنّ كلام السيد الخوئي قد لا يكون دقيقاً، لو أُريد به غير المناقشة الثانية المتقدّمة، فنحن لا نتكلّم عن إجماع تعبّدي مصطلحي كاشف عن حكم شرعي ـ خلافاً لما يظهر من

---

(١) انظر: خاتمة المستدرك ٧: ٢١ ـ ٢٢.

(٢) الخميني، كتاب الطهارة ٣: ٢٤٥ ـ ٢٤٦؛ والسيستاني، قبسات من علم الرجال ١: ١٥٣ ـ ١٥٤؛ وانظر: الكاشاني، الوافي ١: ٢٧.

(٣) معجم رجال الحديث ١: ٦٠؛ وانظر: السيفي المازندراني، مقياس الرواة: ١٨٠.

الحرّ العاملي[١] ـ حتى نطبّق عليه القواعد الأصوليّة، وإنّما نتكلّم عن معنى لغوي كاشف عن وجود تيار عارم في الطائفة يذهب إلى توثيق مشايخ أصحاب الإجماع وتصحيح مراسيلهم ومرويّاتهم، فإذا كان واقع إجماعهم موجباً للتوثيق وتصحيح المراسيل بالبيانات التي قدّمها أنصار هذا التفسير أو ذاك، كفى الإجماع المنقول فيه؛ لأنّه إخبار عن حال الطائفة في توثيقها وتصحيحها، وليس استطراقاً إلى إجماع كاشف عن موقف المعصوم، فهذا مثل توثيق الطوسي الآن لكلّ مشايخ الثلاثة بالنصّ على كلّ واحد منهم، فإنّ السيد الخوئي كان سيعمل به، فلا فرق بين المقامين، فلو لم ترد المناقشة الثانية وأمثالها فلا يرد الإشكال بدعوى الإجماع المنقول.

ولعلّه من هنا ذكر المحدّث النوري ـ كما نقلنا قبل قليل ـ عندما أراد بيان وجه حجيّة هذا الإجماع، أنّ القضيّة ترجع لحصول الوثوق لنا من علمهم بالصدور ونحو ذلك، لا لكون إجماعهم حجّة كاشفة عن رأي المعصوم، ووافقه في ذلك غير واحد[٢].

وبهذا يظهر ضعف ما ذكره بعض المعاصرين[٣]، من أنّ هذا الإجماع المنقول خبر آحاديّ حدسي وليس حسيّاً، فلم ينقل لنا الكشي عبارات الأصحاب، بل أخبر عن حدسه باتفاقهم، وهذا غير حالة تواتر الإجماع المنقول والذي يورث الوثوق بحصوله خارجاً.

وذلك أنّ الإجماع المدّعى من الكشي إخبار عن كونه رأى كلماتهم، فبدل أن ينقلها بطولها اختصرها بهذه الجملة، ولعلّ الناقد المعاصر خلط بين حدسية موافقة المعصوم من خلال الإجماع، وبين حسيّة نفس دعوى الإجماع في إخبارها عن الطائفة، وهذا كلّه بصرف النظر عن ظاهرة التساهل في دعاوى الإجماعات، وبصرف النظر عن دعوى تواتر هذا الإجماع بضمّ أسماء العلماء اللاحقين إليه ليصبح متواتراً، فإنّ الجميع ينهل من نصوص

---

(١) العاملي، تفصيل وسائل الشيعة ٣٠: ٢٢٤.

(٢) انظر ـ على سبيل المثال ـ: علي الحسيني الصدر، الفوائد الرجاليّة: ٥٦.

(٣) السيفي المازندراني، مقياس الرواة: ١٨٠، ١٨٩، ١٩٠.

الكشي لا غير.

ولعلّ ما يعزّز ما نقول، أنّ في عبارتين من العبارات الثلاث جاء في بعض النسخ تعبير (اجتمعت)، وليس (أجمعت)، وهذا ربما يعزّز عدم إرادة الإجماع المصطلح، كما ألمح إليه بعض المعاصرين[١].

المناقشة الخامسة: ما ذكره بعض المعاصرين، من وجود قرائن على رفع هذا الاحتمال، فإنّ الكشي ذكر كلمة التصحيح في المجموعة الثانية والثالثة، دون المجموعة الأولى، مع أنّ الموجودين في الأولى أرفع شأناً وأعظم مكانةً قطعاً بين الطائفة، ومن البعيد جداً تميّز المجموعتين عن الأولى بمثل ذلك، مع تقدّم الأولى قطعاً على البقيّة، بل إنّ عطف (تصديقهم) في المجموعتين اللاحقتين، على التصحيح، سيصبح من عطف الأدنى على الأعلى، وهو لا يخلو من ركاكة، بينما لو فسّرناه بأنّه توثيق وتصديق فسيكون عطفاً تفسيريّاً ولا ضير فيه[٢].

ولا بأس بهاتين القرينتين لكنّ جعلهما العمدة مشكل؛ فإنّ تصحيح روايات المجموعتين دون الأولى، قد يكون لتعهّد المجموعتين بعدم الرواية إلا مع التحقيق في مصدرها أو تحصيل العلم ولو بالقرائن من صدورها بخلاف الأولى، فقد لا يكون عندها هذا التعهّد، وهذا لا ينافي مكانتها في نفسها، فضلاً عن احتمال حصر كلامه فيهم بالتصديق لكون رواياتهم في العادة عن المعصوم مباشرةً، كما ألمح إليه المحقّق الشفتي في رسالته حول أبان[٣]. والركاكة في التعبير ليست أمراً غريباً، علماً أنّ تقديم الأهم ثم العطف بالأقلّ أهميّةً ليس غريباً جداً كما تُصوّر المناقشة.

---

(١) آصف محسني، بحوث في علم الرجال: ٩٥؛ والفضلي، أصول الحديث: ٢٠٧.

(٢) السبحاني، كليات في علم الرجال: ١٨٥ ـ ١٨٦؛ وآصف محسني، بحوث في علم الرجال: ٨٨؛ والسيستاني، قبسات من علم الرجال ١: ١٥٤ ـ ١٥٦.

(٣) انظر رسالته في: مجلة تراثنا، ج٥٤: ٤١٦ ـ ٤١٧. فيكون المراد بالتصديق توثيقهم فيما المراد بالتصحيح ما هو أزيد، إلا أنّ روايتهم عن غير الإمام موجودة، وليست نادرة، فراجع.

المناقشة السادسة: إنّه لو صحّ هذا التفسير فلماذا لم نجد القدماء يعملون بروايات أصحاب الإجماع عن ضعيف أو مجهول، محتجّين بأنّهم من أصحاب الإجماع، خاصّة وأنّ الطوسي بنفسه ناقش في بعض مراسيل بعض من هم من أصحاب الإجماع.

وأجيب بأنّ القدماء لقربهم ربما كانوا يعملون بلا حاجة لذكر التعليل، علماً أنّ منهجهم الوثوق فقد تتراكم الروايات عندهم فلا يحتاجون لذكر هذه الخصوصيّة هنا أو هناك[1].

وهذا الجواب جيّد؛ لكنّ وجود قاعدة من هذا النوع يستدعي بقوّةٍ الإشارة إليها هنا أو هناك، فكيف رأينا أحياناً عكس ذلك؟! ولا ندّعي الحاجة لكثرة الإشارة، كيف وهي أوسع بكثير من تصحيح مراسيل الثلاثة، إذ تشملهم وزيادة، فهذه المناقشة لا بأس بها بوصفها قرينة مانعة، نعم لا دليل على أنّهم لم يعملوا برواية لأجل هذه القاعدة لكن لا دليل على وجودها في تراثهم.

وعليه، فهذا الاحتمال في تفسير النصوص المتقدّمة معقول، وإن لم يتعيّن أو يترجّح، لكن على تقديره لا تثبت قاعدة رجاليّة ولا حديثيّة، وسوف يأتي مزيد كلام بعون الله.

ب. التصحيح بمعنى التصديق، تأييد وتكريس

الاحتمال التفسيري الثاني: أن يكون المراد تصديق أصحاب الإجماع، بمعنى تصحيح روايتهم بالمعنى المصدري، أي تصديقهم فيما يقولونه، وهذا معناه الحكم بوثاقتهم وصدقهم وأمانتهم في النقل، فيفيد هذا النصّ الإجماعَ على وثاقة هؤلاء، بصرف النظر عن وثاقة من رووا عنه من المشايخ المباشرين أو غيرهم، وبصرف النظر أيضاً عن صحّة مرويّاتهم وثبوتها الواقعي.

وقد ذهب إلى هذا الرأي في تفسير نصوص الكشي عددٌ من العلماء، وكان من أوّل من

---

(١) علي الفاني، بحوث في فقه الرجال: ١٢٤، ١٢٥.

نُسب إليه ذلك ابن شهرآشوب (٥٨٨هـ)؛ لأنّه ذكر في (مناقب آل أبي طالب) تعبير تصديق هؤلاء دون غيره[١]، لكنّنا نشكّك في صحّة النسبة؛ لأنّ هذا الجدل حول هذه القضية لا شاهد على أنّه كان مطروحاً في القرن السادس الهجري حتى يكون اكتفاء ابن شهرآشوب بعبارة التصديق دون التصحيح بمثابة احتراز عمدي عن شيءٍ ما، لاسيما وأنّ عبارة التصديق موجودة في نصّ الكشي أيضاً، فلعلّه اختصر واكتفى بها.

ويذهب إلى هذا الاحتمال التفسيري أيضاً الشيخ عبد الله التستري والمحقق الشفتي فيما ينقل عنهما[٢]، والشيخ محمد حفيد الشهيد الثاني، والسيّد الخوئي، والشيخ آصف محسني، وغيرهم[٣]. فيما يطرح الفيض الكاشاني هذا الاحتمال بوصفه احتمالاً في تفسير العبارة[٤]. وقد ذكر صاحب الفصول أنّه قد قيل بذهاب الأكثر إلى هذا الرأي[٥].

ويُستدلّ لإثبات هذا الرأي بأنّنا لو قارنّا كلام الكشي في المجموعة الأولى وكلامه في المجموعتين الأخيرتين، للاحظنا أنّه يريد في الجميع أمراً واحداً، مع أنّه في العبارة الأولى اكتفى بتعبير «التصديق»، ولم يذكر تعبير «التصحيح لما يصحّ»، فهذا شاهد على أنّ ما يريده من النصوص الثلاثة هو أمر واحد، ألا وهو التصديق، أي اعتبارهم صادقين غير كاذبين فيما يقولون، لاسيما وأنّ عباراته الثانية تُحيل على السابقة (عبارة: من دون أولئك الستّة الذين عددناهم، وأمثالها)، مما يشير إلى أنّه يريد أمراً واحداً من البيانات كلّها. واحتمال ارادة التصحيح من عبارة التصديق بعيد عن الدلالة العرفيّة، فإنّ كلمة (تصديق)

---

(١) مناقب آل أبي طالب ٣: ٤٠٠.

(٢) كلّيات في علم الرجال: ١٨١؛ وخاتمة المستدرك ٧: ٢٣؛ إلا أنّ الموجود في رسالته في تحقيق حال أبان اختياره التفسير الأول، فانظر رسالته محققةً في: مجلة تراثنا، ج٥٤: ٤١٥ ـ ٤١٦.

(٣) معجم رجال الحديث ١: ٥٩؛ وكلّيات في علم الرجال: ١٨٢ ـ ١٨٦؛ واستقصاء الاعتبار ١: ٦٠ ـ ٦٣؛ وبحوث في علم الرجال: ٩٢؛ والسيستاني، قبسات من علم الرجال ١: ١٥٧.

(٤) الوافي ١: ٢٧.

(٥) الفصول الغرويّة: ٣٠٣.

أوضح من كلمة (تصحيح) هنا، فلا يقال: تصديق زيدٍ فيما قال، ويُقصد أكثر من توثيقه بنفسه، فالقرينيّة تقع لصالح التصديق في المجموعة الأولى على التصحيح في المجموعتين اللاحقتين، ولا أقلّ من التردّد والإجمال، فيؤخذ بالقدر المتيقّن، وهو التوثيق والتصديق.

يضاف إلى ذلك ما ذكره السيد الخميني[1] أيضاً، من أنّنا لو أمعنّا النظر في كلام الكشي «تصحيح ما يصحّ عن فلان» لفهمنا أنّه عنى أنّ ما صحّ عن فلان فهو صحيح، فإذا أخذنا شخصاً من أصحاب الإجماع ونظرنا في الذي صحّ عنه فإنّه سوف يكون عبارة عن قوله: عن فلان عن المعصوم، فهذا كلّه نحكم بصحّته، أي (إنّ فلاناً روى عن المعصوم كذا وكذا) فهذا صحيح، وهذا لا يزيد شيئاً عن الحكم بالوثاقة؛ لأنّنا عندما نحكم بوثاقة شخص، فهذا معناه أنّنا نعتبر كلّ ما يقوله صحيحاً باعتبار نقله، فنحن لا نكذّبه في أنّه سمع من ذاك الراوي روايةً، لكنّ هذا لا يعني صدق ذلك الراوي؛ لأنّ حكاية الأوّل هي أنّ الثاني حكى، لا أنّ المعصوم قال مباشرةً.

وبصرف النظر عن ذلك، وحتى لو قبلنا بالتفاسير الأخرى، فلا يصحّ ـ كما يصرّح الشيخ آصف محسني[2] ـ أن نقبل بأيّ تفسير غير هذا التفسير في المجموعة الأولى بالخصوص، حيث لم يرد فيهم إلا التصديق، وليس هناك عبارة تخبر عن التصحيح فيهم. والغفلة عن هذا التمييز جعلتهم يحكمون على أصحاب الإجماع حكماً واحداً، مع أنّه يلزمهم التفصيل بين المجموعات الثلاث.

ولم يوافق المحدّث النوري على هذا التفسير، بل سجّل عليه أنّه ركيك لا يليق بهؤلاء الأعلام، ولو كان صحيحاً فلماذا أضاف الكشي كلمة تصحيح ما يصحّ عنهم على جملة: تصديقهم، حيث يكون ذلك محض تكرار غير ضروري، كما أنّ صحّة الحديث وضعفه أوصاف تلحقه باعتبار السند، فعندما نصحّح حديثهم فهذا معناه تصحيح السند، أي

---

(١) الخميني، كتاب الطهارة ٣: ٢٤٥.

(٢) آصف محسني، بحوث في علم الرجال: ٨٨.

عندما نقول: أصحّح ما يصحّ عن فلان فهذا يعني أنّني أحكم بصحّة السند الذي يقع فوقه كما صحّ السند الذي كان تحته؛ لأنّ التصحيح وصفٌ للسند أو بلحاظ السند[١].

وكلام النوري قابل كلّه للمناقشة، إذ أيّ ركاكة في تقديم شهادة هامة بإجماع الطائفة على وثاقة حوالي عشرين شخصاً؟! أفهل التوثيق أمر ركيك؟! إنّ اكتساب هؤلاء اتفاق الشيعة على وثاقتهم معناه أنّهم في درجة عالية من الوثاقة، وهذا أمر مفيد، فأيّ ركاكة في نقل هذا الاتفاق الشيعي لنا؟ كما أنّ حصول الإجماع على وثاقتهم أمرٌ مفيد في تقوية وتسارع تحصيل الوثوق بنقلهم، تبعاً لمنهج الوثوق عند المتقدّمين كما أفاده حفيد الشهيد الثاني[٢]، ولعلّه لما قلناه اعتبر الوحيد البهبهاني وأبو علي الحائري هذا الاعتراض في غاية السخافة[٣].

بل حتى لو كان ركيكاً فأيّ مانع من صدور مثل ذلك منهم، أفهل نصرف اللفظ عن ظاهره ـ كما يقول السيد الخميني[٤] ـ لأجل إلغاء الركاكة التي فيه؟ وكم من كلماتهم ابتليت بالركاكة ما داموا غير معصومين!

وأما الحديث عن التكرار، فلا أدري ما المانع من التوضيح؟ وهل هو حرام أو إسراف في الكلام؟! علماً أنّ الكشي في المجموعة الأولى اكتفى بالتصديق فيلزمهم التمييز بين المجموعة الأولى والمجموعتين الأخيرتين كما ألمحنا سابقاً، وهذا ما لم يفعله المحدّث النوري ولا غيره. بل لو صحّ تفسير المحدث النوري لكان أيضاً ذكر التصديق مع ذكر التصحيح لغواً، فإذا صحّحت الطائفة ما يصحّ عنهم بمعنى التوثيق الرجالي والحديثي، فما معنى بعد ذلك ـ كما يقول الشيخ آصف محسني[٥] ـ أن يذكر التصديق، لهذا فالأفضل

(١) النوري، خاتمة المستدرك ٧: ٢٣ ـ ٢٤.

(٢) استقصاء الاعتبار ١: ٦٠ ـ ٦١.

(٣) الفوائد الرجاليّة: ٢٩؛ ومنتهى المقال ١: ٥٠.

(٤) كتاب الطهارة ٣: ٢٤٧.

(٥) آصف محسني، بحوث في علم الرجال: ٨٨.

أن لا نغرق في هذه التدقيقات فربما يكون هذا من التفنّن في العبارات لا أكثر.

وأما ما ذكره من وصف الصحّة، فقد أسلفنا عدم صحّة نظريّته في فهم منهج المتقدّمين، فلا نطيل.

قد يقال ـ كما قاله العاملي والمجلسي الأوّل والفاني وغيرهم ـ: إنّ تخصيص هؤلاء بالإجماع مع كون غيرهم مجمعاً على وثاقته عند الطائفة سيكون أمراً غير مفهوم حينئذٍ، كيف ومثل أبان بن تغلب وهشام بن الحكم أجلّ من بعض من ورد في أصحاب الإجماع مثل معروف بن خرّبوذ وعبد الله بن بكير[1].

والجواب:

أ ـ بما ذكره البهبهاني والحائري، من أنّه لا يكاد يسلم شخص من النقاش بين الطائفة غير هؤلاء، ولم نُحرز حصول الاتفاق في غيرهم[2]، من هذه الطبقات، ولعلّ الكشي رأى خلافاً في غيرهم لم يصلنا، فحصر دعوى الإجماع بهؤلاء.

ب ـ إنّ الكشي ادّعى الإجماع على وثاقة أصحاب الإجماع، لكنّه ذكر هذه الأسماء لا من باب تعيينها بأنّها المجمع عليها فقط، بل من باب ذكر من هو الأفقه من أصحاب الإجماع، فلاحظ عبارته[3].

ولكنّ هذا الكلام غير واضح من ظاهر العبارة، خاصّة الثانية والثالثة، فإنّه يستخدم أدوات الإشارة (هؤلاء)، ثم يذكر الأسماء، وهذا ظاهر في التعيين.

وقد فصّل الشيخ آصف محسني في هذه العبارات، فجعل عبارة المجموعة الأولى غير خاصّة بالستّة المذكورين، بل تشمل جميع الفقهاء من أصحاب الإمام الباقر والصادق، فيما جعل المجموعة الثالثة خاصّة بهم، محتملاً الاحتمالين في المجموعة الثانية، ثم رجّح جعلها

---

(١) انظر: روضة المتقين ١٤: ١٩؛ واستقصاء الاعتبار ١: ٦٠؛ وبحوث في فقه الرجال: ١٢٥؛ ومقياس الرواة: ١٨٨.

(٢) الفوائد الرجاليّة: ٢٩؛ ومنتهى المقال ١: ٥٠ ـ ٥١.

(٣) السيفي المازندراني، مقياس الرواة: ١٧٧.

كالثالثة، ثم بنى الشيخ آصف محسني على ذلك أنّه إذا ثبت شخص أنّه من الفقهاء الأوّلين في طبقة الإمامين الباقر والصادق أمكن البناء على وثاقته بإطلاق الكلام[1].

إلا أنّ الصحيح عندي هو عدم ظهور أيّ من هذه الجمل في عدم الاختصاص، حتى لو لم نقل بأنّها ظاهرة في الاختصاص، فالجملة الأولى لم تقل: (أجمعت العصابة على تصديق الأوّلين أو على تصديق الفقهاء الأوّلين.. وأفقه الأوّلين ستة)، حتى نأخذ بالإطلاق والتعميم فيها، بل قالت: (.. على تصديق هؤلاء الأوّلين.. فقالوا: أفقه الأوّلين ستة)، فإنّ (هؤلاء) قد تكون إشارة إلى أفقه الأوّلين أنفسهم، والأمر في العبارات الباقية أوضح كما لا يخفى.

ولعلّ ما يشهد له أنّ هذه المجموعات الثلاث وضعت تحت عناوين (تسمية الفقهاء من أصحاب..)، مع أنّه لم يذكر غير هؤلاء، فلو كان يريد الحديث عن مطلق الفقهاء، دون خصوص الطبقة العليا من الفقهاء أو خصوص الفقهاء المتفق عليهم، لزمه أن يقول: (وغيرهم)، بل أن يسمّيهم أيضاً.

ج ـ إنّ دعوى الكشي الإجماع يراد منه المشهوريّة، ولهذا كان ينقل وضع اسم مكان اسم، ولعلّه بصدد بيان أعلى مراتبها، فذكر هذه الأسماء ولو من باب أنّ البقيّة قد لا يحظون بشهرة التوثيق وقوّته بين الطائفة بهذه الدرجة، حتى لو لم يقع فيهم خلاف. بل إنّ ما ذكره الكشي ـ كما يقول بعض المعاصرين ـ هو خصوصيّة التوثيق والفقاهة معاً، ولعلّ الطائفة لم تتفق على اجتماع هاتين الخصوصيّتين إلا في هؤلاء، بينما غيرهم ذهب بعضهم فقط إلى اجتماعهما فيهم[2].

يضاف إلى ذلك أنّ الكشي متهم من قبل النجاشي كما ذكرنا سابقاً بأنّ فيه أغلاطاً كثيرة، فلعلّ من أغلاطه تركه لبعض الأسماء في هذه المجموعات، وربما يشهد له أنّ بعض

(١) آصف محسني، بحوث في علم الرجال: ٨٦.

(٢) المصدر نفسه: ٨٨؛ والسيستاني، قبسات من علم الرجال ١: ١٥٦.

من هم من أصحاب الإجماع هنا وقع خلاف فيهم كما سيأتي.

د ـ إنّ نصّ الكشي يفيد الإجماع على وثاقة هؤلاء، ولكنّه لا ينفيه عن غيرهم؛ إذ العبارات غير ظاهرة في المفهوم[١].

وهو جيّد لو لم نقل بأنّ السياق المقامي يفرض الحصر، لاسيما مع تبديل الأسماء، وغير ذلك.

هذا، وقد ذكر الفيض الكاشاني، أنّ عبارة الكشي كما تحتمل معنى توثيق كلّ من قبل أصحاب الإجماع زمنياً، كذلك تحتمل إرادة توثيق أصحاب الإجماع فقط، وما دام الأمر دائراً بين احتمالين، فنأخذ بالقدر المتيقّن منهما، وهو مجرّد بيان وثاقتهم وجلالتهم[٢].

وقد دفع الشيخ الداوري هذا الوجه بأنّ عبارة التصديق الواردة في النص الأوّل للكشي تعطي معنى التوثيق، أما عبارة تصحيح ما يصحّ عنهم فلا إجمال فيها؛ لأنها تفيد حكمهم بصحّة كلّ ما وصل عن هؤلاء صحيحاً، فلو أراد مجرّد التصديق لكان الأجدر به أن يذكر تعبيراً آخر، فلا إجمال حتى نتردّد بين احتمالين[٣].

لكنّ الإنصاف أنّ التردّد ما يزال قائماً، فإنّك عندما تقول: إنّ ما بلغني بشكل قاطع عن زيد من أخبار أعتبره صحيحاً، فإنّ هذه الجملة كما تحتمل التصحيح بالمعنى الذي يوثّق من بعده أو يتجاهلهم، كذلك تحتمل أنّني لا أناقش في صحّة نقل زيد ودقّته فيه.

ونستطيع تأكيد ذلك أكثر بأنّه ليست كلّ روايات أصحاب الإجماع عن الأئمة مع الواسطة، فكثير منها بلا واسطة، وعندما أطلق الكشي تعبيره دون تمييز بينهما عنى ذلك أنّ احتمال إرادته التوثيق لنصوص هؤلاء صار وارداً في مقابل إرادته توثيق من رووا عنه؛ إذ لا يعقل أنّ نظره لتوثيق الأئمّة أنفسهم أيضاً.

---

(١) انظر: الكجوري، الفوائد الرجاليّة: ٩٣.

(٢) الوافي ١: ٢٧.

(٣) أصول علم الرجال: ٣٩٣.

فطرد احتمال توثيقهم لهم وأمانتهم في النقل، وأنّهم ينقلون بشكلٍ صحيح، غيرُ دقيق، ولو طرد لما أمكن طرد احتمال التصحيح بالاحتمال الأوّل الذي تقدّم سابقاً وناقشنا في فائدته، أي تصحيح المرويّ لا الرواية، فيظلّ قائماً بقوّة، فإذا استبدلنا الترديد الذي طرحه الكاشاني بين احتمال التوثيق لهم وتوثيق من بعدهم، بالترديد بين تصحيح مرويّاتهم وتوثيق من رووا عنه وتوثيقهم، لما تمكّن المستشكل هنا من الردّ بما تقدّم.

وبهذا ظهر أنّ الاحتمال التفسيريّ الثاني معقول وتحتمله العبارات الثلاث، وينتج عنه وثاقتهم وجلالتهم فقط، بل لعلّه القدر المتيقّن من دلالة النصوص.

ج ـ تصحيح الرواية مع الوثاقة، تعليق وتحفّظ

الاحتمال التفسيري الثالث: ما يُنسب إلى السيّد الطباطبائي صاحب رياض المسائل، ونُسب إلى السيد الكاظمي[1]، ويلوح من المحقّق صاحب الفصول الغرويّة[2] وغيرهم، من إفادة تصحيح الرواية مع الوثاقة.

ولعلّ المستند في هذا الاحتمال ـ كما ذكر الداوري[3] ـ هو أنّ معقد إجماع الكشي بحسب ظاهر عبارته هو الأشخاص لا الروايات؛ لأنّ حديثه عن هؤلاء، فالمدلول المطابقي لنصوص الكشي هو الحكم بوثاقة هؤلاء، فيكون بيان صحّة رواياتهم بحكم الوصف لهم، ومن تصحيح رواياتهم تُفهم وثاقتهم؛ لأنّ هذا معناه أنّهم بحثوا في جميع رواياتهم فوجدوها صحيحةً، وهذا ما يلازم وثاقتهم عادةً، فننتج اجتماع أمرين: وثاقتهم، وصحّة رواياتهم.

لكنّ هذا التقريب لهذا الاحتمال تطويلٌ لا حاجة له؛ لأن الأقرب في إثارة هذا الاحتمال هو أنّ أصحابه فكّكوا شهادة الكشي إلى جملتين صريحتين هما: تصحيح ما يصحّ عنهم،

---

(١) قد يظهر من: خاتمة المستدرك ٧: ٣٠.

(٢) قد يظهر منه في: الفصول الغرويّة: ٣٠٣.

(٣) الداوري، أصول علم الرجال: ٣٩١.

وتصديقهم فيما يقولون، فالأولى تفيد صحّة رواياتهم، والثانية تفيد وثاقتهم، فالتوثيق والتصحيح كلاهما مدلول مطابقي لكلام الكشي، غاية ما في الأمر أنّ التصحيح غير موجود في النصّ الأول للكشي، كما صار واضحاً.

وربما يكون وضع هذا الاحتمال في عرض الاحتمال الأوّل المتقدّم غير صحيح؛ فلا يحتمل في الذين تبنّوا الاحتمال الأوّل أن يكونوا غفلوا عن صراحة كلام الكشي في التصديق أو فسّروه بأنّه بمعنى توثيق من بعدهم وتصحيح مرويّاتهم. والذي حصل أنّهم تركوا الحديث عن التصديق لوضوحه وجلائه، ولأنّ الغاية من بحث أصحاب الإجماع ليس توثيقهم، وإنّما دراسة رواياتهم وحال من رووا عنه.

وعلى أية حال، فهذا الاحتمال لو تمّ يفيد توثيقهم لأصحاب الإجماع وهو توثيق نأخذ به، أما تصحيحهم لمرويّاتهم فيرد عليه ما أوردناه على الاحتمال الأوّل بعينه فلا نعيد، فعلى هذا الاحتمال الثالث لا تثبت بنصوص الكشي ـ غير توثيق أصحاب الإجماع ـ لا قاعدة رجالية ولا قاعدة حديثيّة.

بل قد يقال: غاية ما في البين هنا أنّنا بنصوص الكشي هذه حصلنا على إجماع منقول بخبر الواحد على وثاقة من يروي عنه واحد من أصحاب الإجماع، والإجماع المنقول ليس بحجّة[1].

وناقش الشيخ الداوري هنا بمناقشة تامة حاصلها أنّه قد حصل لُبْس هنا وخلط بين الإجماع الذي يراد الكشف به عن رأي المعصوم فلا يكون منقوله حجّة، وبين الإجماع الذي يراد به تحصيل شهادة من بعض المتقدّمين على وثاقة فلان وفلان، فلم يزعم أحد هنا أنّ الإجماع الذي ادّعاه الكشي يراد من الاعتماد عليه معرفة رأي المعصوم، إذ لا علاقة للمعصوم بهذا الموضوع، ولم يقصد الكشي أو غيره اكتشاف رأي المعصوم في هذا البحث، وإنما المراد أنّ نص الكشي وإجماعه كاشفان في الحدّ الأدنى عن وجود فريق كبير في الطائفة

(١) انظر: معجم رجال الحديث ١: ٦٠.

الشيعيّة يحكم بوثاقة كلّ من روى عنه أحد أصحاب الإجماع، فنصّ الكشي كاشف عن توثيق ولو جماعة لا عن حكم أحد من الأئمة، وفي مثل هذا الإجماع لا معنى للحديث عن عدم حجيّة الإجماع المنقول، فهو تماماً مثل ذهاب السيد الخوئي نفسه إلى أنّ ادعاء بعض المتقدّمين الإجماع على وثاقة شخص يثبت وثاقته، فإنّ هذا الإجماع وإن كان منقولاً إلا أنّه يفيد توثيق مدّعي الإجماع لذلك الشخص إلى جانب وجود بعضٍ آخر ذهبوا إلى هذا التوثيق[1]، فكيف صحّ للسيد الخوئي أن يأخذ بهذا الإجماع، ثم يناقش في إجماع الكشي هنا، مع أنّ هذا مصداق من تلك القاعدة التي قرّرها قبل صفحات معدودة؟!

إلا أنّ هذا الإيراد لا يطال السيد الخوئي بالخصوص؛ لأنّه لم يكن يناقش في حجيّة هذا الإجماع من زاوية كون شهادة الكشي دالّة على التوثيق لمن روى عنه أحد أصحاب الإجماع، وإنما من زاوية تصحيح الرواية، فهو يناقش في قيمة الإجماع على تصحيح الرواية بصرف النظر عن رواتها لا في توثيقهم لمن روي عنه، فليلاحظ جيداً، ولهذا قلنا سابقاً بأنّ كلام السيد الخوئي لابدّ أن يرجع إلى المناقشة الثانية والثالثة من مناقشات الوجه التفسيري الأوّل.

والنتيجة: إنّ هذا الاحتمال معقول في نفسه، ومحرز في جانب التوثيق، وأمّا في جانب تصحيح المرويّ فتأتي فيه عين الملاحظات التي سبق أن ذكرناها في مناقشة الاحتمال الأوّل.

د. التصحيح بمعنى اعتبار الفتاوى دون النقل، نقد فرضيّة الداوري

الاحتمال التفسيري الرابع: ما طرحه الشيخ الداوري، من أنّ ما ذكره الكشي لا علاقة له لا بتوثيق من روى عنه أصحاب الإجماع ولا بتصحيح مرويّاتهم، بل لا ربط لهذه النصوص كلّها بالرواية والحديث والنقل؛ لأنّ غرض الكشي كان بيان منزلة هؤلاء على المستوى العلمي والفقهي وتصديق العصابة لهم في الفقه.

---

(١) انظر: المصدر نفسه ١: ٤٥.

والذي يشهد لذلك أنّ العنوان الذي وُضع أعلى كلّ نصّ من النصوص الثلاثة التي ذكرها الكشي كان «تسمية الفقهاء» ولم يسمّهم بما يتصل بالرواية، إضافة إلى تعبيره بالانقياد لهم في الفقه، إلى جانب حديثه أيضاً في النصوص الثلاثة عن تعيين من هو الأفقه من كلّ مجموعة كزرارة ويونس وغيرهما.

ويمكن تأييد ذلك كلّه بأنّ ابن شهرآشوب ـ كما نقلنا سابقاً ـ عندما تحدّث عن هذا الأمر لم يشر سوى إلى الجانب الفقهي لهؤلاء، ولم يتحدّث عن تصحيح مرويّاتهم ولا رواياتهم.

فإذا كان المعيار هو الفقاهة كان القدر المتيقّن هو اعتبار فتاويهم لا مرويّاتهم، فتُحمل على الفتاوى دون الرواية[1].

هذا، وقد ذهب المحدّث النوري إلى هذا التفسير، لكنّه ضمّه إلى تفسيره الخاصّ الذي هو توثيق هؤلاء، مع توثيق الوسائط بينهم وبين الإمام[2].

وقد يناقش هذا الاحتمال من جهات:

أوّلاً: إنّ هذا الاحتمال تقبله العبارة الأولى للكشي، والتي لم تحوِ تصحيحاً لما صحّ عنه، أما الثانية فهي ظاهرة في النظر إلى الروايات دون الفتاوى، وبهذه الطريقة نجمع بين النصوص الثلاثة بالحمل على ما هو الأعمّ من الرواية والفتوى[3].

وهذا الكلام جيّد في التفكيك بين العبارتين، لكنّ ذيله غير واضح، فلعلّ الكشي تعمّد الإشارة في النصّ الأوّل إلى خصوص الجانب الفقهي، فكيف نسرّي خصوصيّة التصحيح الواردة في النصّين الآخرين إلى النصّ الأول، لاسيما وأنّ كل نصّ من هذه النصوص الثلاثة وقع متباعداً عن الآخر، فلعلّ الكشي كان لديه شيء في تصحيح روايات المجموعة

---

(١) انظر: أصول علم الرجال: ٣٩٠، ٣٩٤ ـ ٣٩٥.

(٢) انظر: خاتمة المستدرك ٧: ٦٠.

(٣) أصول علم الرجال: ٣٩٥.

الأولى فلم يذكر عبارة التصحيح.

والذي يبدو من العلماء والباحثين هنا أنهم أخذوا النصوص الثلاثة موحّدة والنتيجة التي كانوا يخرجون بها فيها كانت واحدة، مع أنّ هذا غير صحيح، ولعلّ من أوائل من ميّز بين النصوص الثلاثة هو المحقّق الشفتي حيث ميّز بين النصّ الأوّل والنصّين الأخيرين، لكن بطريقة خاصّة إذ اعتبر أنّ النصّ الأوّل يفيد تصحيح الحديث، أما الأخيران فيفيدان توثيق أصحاب الإجماع وتوثيق مشايخهم إلى آخر السند.

والسبب في تمييز الكشي هذا أنّ فقهاء الطبقة الأولى كانوا يروون عن الإمام بلا واسطة، فلم يكن هناك معنى لتوثيق رجال السند بينهم وبين الإمام، بخلاف رواة الطبقتين اللاحقتين فإنهم كانوا يروون عن الأئمة مع الواسطة كثيراً، من هنا اكتفى الكشي بتصديق الطبقة الأولى؛ لأنّ الحكم بتصديقها يصحّح أحاديثهم تلقائياً، بخلاف الحكم بتصديق سائر الطبقات فإنه لا يساوق تصحيح أحاديثهم حيث يفرض أنّ الواسطة موجودة، فللكشف عن صحّة أحاديثهم رغم الواسطة ذكر الكشي عبارة التصحيح. وعليه فمراد الكشي من الجميع هو التصحيح، إلا أنّه اضطرّ للتصريح به في موضعين ولم يحتج له في موضعٍ واحد[1]، بل اكتفى بالتصديق.

والنتيجة عند الشفتي أنّ مراد الكشي من النصوص الثلاثة واحد هو الحكم بالتصحيح.

وقد يناقش بأن دعوى عدم رواية الطبقة الأولى مع الواسطة غير تام، بل قد رووا عنها، يظهر ذلك جلياً بمراجعة سلسلة مشايخ زرارة ومحمد بن مسلم وغيرهما[2].

لكنّ الإنصاف أنّ رواياتهم مع الواسطة قليلة، فزرارة مثلاً روى ـ بعنوان زرارة ـ في الكتب الأربعة ٢٠٩٤ حديثاً بينها ٢٠٠١ حديثاً بلا واسطة، فعدد الروايات مع الواسطة

(١) انظر رسالته في: مجلة تراثنا، ج٥٤: ٤١٦ ـ ٤١٧.

(٢) كلّيات في علم الرجال: ١٩٧ ـ ١٩٨.

تبلغ أقل من ٥٪ من مجموع رواياته، وهكذا الحال تقريباً بل أوضح في أبي بصير وفي محمّد بن مسلم والبقية، وربما لم يلحظها الكشي أو لم تصله كاملةً.

وعلى أية حال، فهذا الاحتمال الذي طرحه الشفتي في فرضيّة التمييز بين النصوص مع تأدية نتيجة واحدة جيّد ولطيف ومعقول، غير أنّه محض احتمال يصعب علينا الجزم به، وأنّ الكشي تعمّد هذا الأمر لأجل ذلك.

ثانياً: إنّ الاستشهاد بما ذكره ابن شهرآشوب غير صحيح؛ لأنّ ابن شهرآشوب كان في كتابه ـ كما هي عادته عند ذكر أصحاب كلّ إمام ـ أن يبيّن الفقهاء من أصحابه، فلعلّه اختار الجانب الفقهي من كلام الكشي، وذكره متجاهلاً الجانب الروائي؛ لأنّه لا يعنيه، فاقتصاره على بيان الجانب الفقهي لا يعني ـ بالضرورة ـ نفياً لغيره من وجهة نظره[١].

ثالثاً: لو حلّلنا مستلزمات هذا التفسير، لكان معنى ذلك إجماع الطائفة على تصحيح اجتهاد هؤلاء، مع أنّ بعضهم من الفطحيّة ـ كابن فضال ـ الذين اشتهر الأخذ بما رووا وترك ما رأوا، فكيف يكون هناك إجماع على تصحيح اجتهادهم وآرائهم؟![٢].

وهذه الملاحظة جيدة جداً إذا فُهم من كلمة الفقه الواردة في كلام الكشي مطلق العلم، إذا كيف يصحّحون مطلق اجتهادهم الديني مع أنّ بعضهم من الفطحيّة؟! أما إذا فهمنا خصوص الفقه والتشريع فلا ضير في ذلك؛ لأنّ الجانب الذي كان يتركه الإماميّة من الفطحيّة هو الجانب العقدي، ولا نعلم ما هو أزيد من ذلك، وحتى الرواية التي تشير إلى ترك ما رأوه لعلّها ظاهرة في هذا الجانب على تقدير تماميّتها سنداً، وليست بتامّة، إذاً فلا مانع ـ مبدئياً ـ من الاتفاق على مرجعيّتهم الفقهيّة رغم الاختلاف العقدي مع بعضهم، وعليه يكون هذا النصّ كاشفاً ـ بدرجة ما ـ عن تقليد الطائفة آنذاك لغير الإمامي في الفقه.

---

(١) انظر: الداوري، أصول علم الرجال: ٣٩٥.

(٢) راجع: المصدر نفسه.

نعم، في النصّ الثالث للكشي ورد التعبير التالي: «وأقرّوا لهم بالفقه والعلم»، وهي قد تعمّم إلى ما هو خارج إطار الفقه، مع أنّ في هذا النصّ ورد الحسن بن علي بن فضال وعثمان بن عيسى.

يضاف إلى ذلك أنّه لم يبلغنا ـ ولو في موضعٍ واحد ـ أنّ الطائفة عملت ولو بفتوى واحدة لزرارة أو فضالة أو غيرهما، فلو صحّ أنّ هناك إجماعاً على هذه القضيّة لكان يفترض ظهوره وبروزه في كلمات المرتضى والمفيد والطوسي والصدوق وغيرهم، إلا إذا اعتبرنا فقاهتهم في دقّة رواياتهم فيرجع لضرب من التصحيح بملاحظة الرواية، أو قلنا بأنّ الإقرار والانقياد لهم بالفقه ليس معناه التقليد والرجوع لاجتهادهم وتداول آرائهم، بل الاعتراف بعلمهم فقط.

رابعاً: ما نراه الجواب الأفضل، وهو أنّ السياق الفقهي الذي يُذكر لصالح هذا الاحتمال في تفسير نصوص الكشي وإن كان صحيحاً، إلا أنّه لا يلغي ظهور عبارة الكشي ـ محلّ الشاهد ـ في إفادة مطلب جديد ذكره الكشي لمزيد فائدة.

بل يمكننا أن نذكر قدراً من العلاقة الوطيدة بين الفقه والرواية في تلك الأيام؛ لأنّ الفقه كان فقهاً روائياً، فقيمة الفقه آنذاك في أنّ الراوي قادر على فهم المراد، وإذا نقل بالمعنى ـ كما هو كثير ـ ينقل بدقّة، ولهذا قلنا في مباحث النقل بالمعنى أنّه كلّما كان الراوي عالماً بمضمون ما يروي فيه ارتفع الوثوق بدقّته في النقل، بخلاف غيره فقد لا يلتفت إلى دور بعض القيود والملاحظات.

والنتيجة: إنّ هذا الاحتمال في تفسير كلام الكشي غير ظاهر في الحصر، ولو سلّمنا فهل لإجماع الكشي قيمة؟ إنّ غايته أنّ أهل البيت أرجعوا شيعتهم إلى هؤلاء الفقهاء، وهذا ما حصل بالفعل، فالروايات تشير إلى إحالة الأئمّة لهم والإرجاع إليهم لمن لا يتمكّن من الوصول إلى الأئمة، فلعلّ الشيعة فهموا مرجعيّة هؤلاء، وهذا ما حكاه الكشي، وليس للقضية ربط بحجيّة فتاواهم إلى يومنا هذا؛ لأنّ غاية ما يُفهم من أهل البيت الإرجاع إليهم بالنسبة للشيعة في ذلك الزمان لا مطلقاً، فالإجماع محتمل المدركيّة.

هـ. التصحيح بين أصحاب الإجماع ورواياتهم

الاحتمال التفسيري الخامس: ما أثاره بعض المعاصرين، رافضاً له، من أنّ معنى كلام الكشي هو الحكم بصحّة ما صحّحه أصحاب الإجماع لا ما رووه، فكلّ ما ثبت عنهم أنّهم حكموا بصحّته فقد تبعتهم الطائفة في الحكم بصحّته، فصحّحت ما صحّحوه، لا أنّها حكمت بالصحّة على ما رووه، حتى لو لم يُنقل تصحيحهم ـ أي أصحاب الإجماع ـ لهذا الذي رووه[1].

وإذا حلّلنا هذا الاحتمال التفسيري وجدناه مخالفاً لظاهر كلام الكشي؛ إذ لو قال الكشي: تصحيح ما يصحّ برأيهم، أو تصحيح ما يصحّحونه أو ما شابه ذلك، لأمكن قبوله، لكنّ كلام الكشي هو تصحيح ما يصحّ عن هؤلاء أو من هؤلاء، ولا أقلّ من عدم ظهور هذا النصّ في المعنى المتقدّم، إن لم نقل بظهوره في غيره[2].

وعليه، فهذا الاحتمال ضعيف في نفسه، فضلاً عن أنّه يكاد لا تسلم منه فائدة لنا اليوم؛ إذ كيف نُحرز تصحيحهم للحديث من غير طريق مجرّد روايتهم له؟!

و. تصحيح المتفق عليه بين أصحاب الإجماع، تعليق ونقد

الاحتمال التفسيري السادس: ما رجّحه الشيخ مسلم الداوري ترجيحاً، وإن كان مختاره النهائي هو التوقّف، من أنّ المراد الحكم بصحّة كلّ حديث اتفق أن روته المجموعة الأولى بكامل أفرادها، أو المجموعة الثانية أو الثالثة كذلك، فإذا جاءنا حديث رواه الستّة من أصحاب الإمام الباقر والصادق معاً، فإنّ هذا مما اتفقت الإماميّة على الأخذ به، لا أنّه رواه أحد الستة، فيكون المراد الستة على نحو المجموع لا الانفراد، وظاهر كلام الكشي هو

(١) أصول علم الرجال: ٣٩٦.

(٢) كنت سجّلتُ هذا الإشكال قبل سنوات في الدورة الرجاليّة الأولى، ثم رأيت في الدورة الرجاليّة الثانية أنّ السيد محمّد رضا السيستاني ذكره في كتابه الصادر مؤخّراً: قبسات من علم الرجال ١: ١٥٧، فاقتضى التنبيه.

الأعمّ من الرواية والفتوى، فتكون النتيجة أنّ كلّ ما اتفق الستّة على روايته أو اتفقوا على الإفتاء به، يكون معقداً لإجماع الشيعة بالأخذ به والعمل.

فإذا كان ما ذكروه روايةً كانت حجّةً من باب حجيّة الشهادة، وأمّا إذا كان فتوى فإنّ حجيته تكون من باب إيجاده الاطمئنان في النفس بأنّه مطابق لرأي المعصوم.

ومما يؤيّد هذا الاحتمال تبديل الكشي بعض الأسماء ببعض، فعندما يضع ابن فضال وفضالة بن أيوب مكان الحسن بن محبوب على رأي جماعة، أي يضع اثنين مكان واحد، فهذا له دلالة على أنّ للشخص موضوعيّة وأهميّة[1].

وهذا الاحتمال قابل للمناقشة أيضاً؛ وذلك:

أوّلاً: إنّ المجموعيّة ليست ظاهرةً من كلام الكشي، فإذا أريدت كان من اللازم مزيد بيان؛ فإذا قلنا بذلك لزم أن نفسّر سائر العبارات المترابطة بذلك، فقد قال الكشي بأن العصابة أجمعت عل الإقرار لهم بالفقه والعلم، فهل نفسّر هذه الجملة بأنه إقرار للمجموعة وليس لكلّ واحد منهم؟!

إنّ الظهور في المجموعيّة يحتاج إلى قرينة إضافيّة مفقودة، نعم هو مجرّد احتمال، لكن لا تعيّن له ولا ترجّح.

ثانياً: إنّ تبديل اسمين باسم لا يشهد على هذا الاحتمال؛ إذ الذي يبدو أنّ هناك خلافاً في تعيين الأفقه، ففي بعض الكتب ذكروا هذه الأسماء، وفي بعضها الآخر ذكروا أسماء أخَر، فمعقد الإجماع أفقهيّة ستة.

فذكر الكشي القاسم المشترك وما هو الأشهر، ثم عمد إلى بيان بعض المواضع التي اختلفوا فيها، وأيّ علاقة لهذا بالاحتمال السادس؟! نعم للأشخاص موضوعيّة وللأسماء خصوصيّة، لكن لا ربط لذلك بعنصر المجموعيّة الذي به قوام هذا الاحتمال.

ثالثاً: إنّه لو صحّ هذا الاحتمال لما كان له مصداق خارجي إلا نادراً للغاية، فأين توجد

---

(١) انظر: أصول علم الرجال: ٣٩٧ ـ ٣٩٨.

رواية اتفق روايتها من كلّ أفراد المجموعة الأولى أو غيرها، فحمل النصّ على هذا المعنى حمل على الفرد النادر، إن سلّمنا بوجوده[1].

وعليه، فهذا الاحتمال ضعيف، ولا مرجّح له، فضلاً عن تعيّنه.

ز. التصحيح بمعنى توثيق الوسائط (تأسيس القاعدة الرجاليّة)

الاحتمال التفسيري السابع: وهو أنّ المراد تصحيح السند بين الراوي من أصحاب الإجماع وبين الإمام، فيكون معقد الإجماع وثاقة أصحاب الإجماع ووثاقة من يكون بعدهم في الذكر في سلسلة السند[2].

وقد نَسب صاحب الفصول هذا القول موحياً بعدم وجود قائل به، حيث قال: «وربما قيل: إنّها تدلّ على وثاقة الرجال الذين بعده أيضاً»[3]. لكنّ الصحيح أنّ هذا الاحتمال يظهر الميل إليه من الشهيد الثاني، بل يذهب إليه المحدّث النوري، ويلوح من البهائي[4]، وغيرهم.

ووفقاً له ستتكوّن القاعدة الرجاليّة التوثيقيّة العامة التي نبحث عنها هنا، والتي تفيد وثاقة كلّ من وقع في سلسلة السند بين أحد أصحاب الإجماع وبين الإمام، بحيث يمكننا الأخذ برواياتهم ولو تلك الروايات التي لا يكون في الطريق إليهم فيها أحدُ أصحاب الإجماع، ولا ريب في أنّ عدد هؤلاء الرواة كبير جداً ويبلغ بالمئات، وقد يفصّل داخل هذا الاحتمال بين المشايخ المباشرين لأصحاب الإجماع والأعم منهم ومن غير المباشرين، وصولاً إلى الإمام.

---

(١) انظر: السيفي المازندراني، مقياس الرواة: ١٨٦.

(٢) وبعض أنصار هذا الاحتمال جعلوا المراد هو توثيق أصحاب الإجماع وتوثيق مشايخهم وتصحيح مرويّاتهم معاً، وهؤلاء هم أوسع النظريّات في المقام، وهو ما يفهم من السيد بحر العلوم، الفوائد الرجاليّة ٢: ٣٦٦ ـ ٣٦٧.

(٣) الفصول الغروية: ٣٠٣.

(٤) انظر: الشهيد الأوّل، غاية المراد ٢: ٤١؛ والبهائي، مشرق الشمسين: ٢٧٠ (ط. ق).

مستند نظرية التوثيق الرجالي، تعليقات ومناقشات

ويمكن أن يستدلّ لصالح هذا الاحتمال بما يلي:

الدليل الأوّل: إنّ إحراز صحّة كلّ هذه الأحاديث عن طريق القرائن الخارجيّة وتصحيح المتون أمرٌ بعيد جداً، بل محال في العادة، فعندما يقولون: في الصحيح عن فلان، يقصدون أنّ الطريق بيننا وبين ذلك الشخص صحيح، فكيف أمكن للطائفة أن تصحّح متون كلّ الروايات التي نقلها هؤلاء مما وصل لكلّ عالم من علماء الطائفة أو لم يصل، فهذا الاحتمال محال عادةً بخلاف إحراز أنّ هؤلاء متعهّدون بعدم الرواية، إلا عن ثقة، فإن هذا أمرٌ ممكن. ولعلّه يُفهم هذا الوجه من السيد بحر العلوم والمحدّث النوري[1]. إنّ تصحيحهم لكلّ هذه الروايات إذا لم يكن عبر توثيق الرواة فكيف يمكن أن يكون اتفق التصحيح في كلّ رواياتهم بالقرائن التي تختلف وتتخلّف مع تعدّد القرائن وكثرة المصحّحين ببركة دعوى الإجماع واختلاف الأذواق في الانقياد لهذه القرينة هنا وهناك وتعدّد الاجتهادات؟! فليس في المقام قرينة نوعيّة مشتركة تسمح بذلك غير الوثاقة.

ويتأيّد ذلك بتغيّر التعبير بين المجموعة الأولى والمجموعتين اللاحقتين، نظراً لكون رواية الأولى عن الإمام بالمباشرة، وهذا يعني أنّه يراد إضافة خصوصيّة جديدة غير مجرّد التصديق يراد منها تصحيح السند، وما يعزّز ذلك أكثر أنّه نادراً للغاية أن يوجد من يروي عنه هؤلاء ويكون ضعيفاً.

ونوقش هذا الاستدلال ويناقش:

١ ـ بما أشار إليه الكجوري، وذكره السيد الخميني، من أنه إذا كان اطلاع الأصحاب على القرائن الخارجية لتمام ما حدّث به أصحاب الإجماع أمراً محالاً عادةً، فإنّ اطّلاعهم على حال تمام الرواة الذين نَقَلَ عنهم أصحابُ الإجماع بالمباشرة أو بالواسطة محال عادة أيضاً، فإنه لم تكن في تلك الأزمنة كتب الرجال والحديث المستوعبة للرواة والنصوص أو

(١) انظر: الفوائد الرجاليّة ٢: ٣٦٧؛ وخاتمة المستدرك ٧: ٥٤ ـ ٥٥.

أكثرها قد دوّنت بعد، مع تباعد أبناء الطائفة عن بعضهم في البلدان، فلماذا كان هذا جائزاً عادةً فيما ذلك محالاً؟!(١).

إلا أنّ هذا الإيراد يمكن مناقشته بإمكان أن يكون أصحاب الإجماع قد تعهّدوا أمام تلامذتهم بأنّهم لا يروون إلا عن ثقة، وشاع هذا الأمر عنهم، ولما كانوا في قمّة الجلالة والوثاقة تلقّت الطائفة منهم هذا الدأب وصدّقته وبنت عليه وشاع عنهم، ولم تواجه عنهم روايات رووها عن الضعفاء إلا نادراً جداً، ممّا قوّى هذا الوثوق بتعهّدهم عند الطائفة، ومقتضى ذلك أنّ كلّ ما يروونه يُحكم بوثاقة الرواة فيه، وليس هذا بالأمر المحال عادةً، بخلاف إجماع الطائفة على أساس القرائن الخارجيّة.

نعم، الكلام في أصل هذا الافتراض وأنّه واقعيّ أو لا؟ فلو كانوا جميعاً متعهّدين بذلك، فلماذا لم يصلنا عين ولا أثر من تعهّدهم رغم أهميّته وشدّة الابتلاء به؟! ولماذا لم تشر إليه كلمات الرجاليّين ولا حتى نصوص الكشي نفسه؟!

٢ ـ ما نراه تطويراً ـ لكن من ناحية أخرى ـ لما هدف إليه الكجوري والخميني، فبدل أن نعمّم مفهوم الاستحالة إلى توثيق كلّ من رووا عنه، نلغي هذا المفهوم عن اعتماد القرائن الخارجيّة، وذلك أنّ الطائفة حصل لها الوثوق من متون الأخبار التي رواها هؤلاء لما خبروا أخبارهم، فمن الممكن أن يتمّ اختبار شخص بلغني عنه، ولو من خلال ممارساته، تعهّده بعدم نقل إلا الروايات الصحيحة المتن والتي لا يوجد فيها مضمون يقع محلّ خلاف وجدل وحساسية ـ كما يقول البهبودي في عصرنا في مشروعه في مثل صحيح الكافي ـ ولما أنظر كلّ مرّة فيما يأتيني من رواياته أجد سلامة مضمونه وتوافقه مع المشهور العام المحظيّ بالقبول، فيحصل انطباع عام بأنّ فلاناً لا يحدّث إلا بروايات سليمة المضمون، وهذا ما يفسّر التركيز على عنصر فقاهتهم، فإنّ علمهم وفقاهتهم وخبرتهم بأحاديث أهل البيت والانقياد لهم في فهمهم الديني ناتج عن الوثوق بهم في تمحيص

(١) انظر: الكجوري الشيرازي، الفوائد الرجاليّة: ٩٤؛ والخميني، كتاب الطهارة ٣: ٢٤٩.

المتون ومعرفة صحيحها من فاسدها. فما الذي يمنع من طرح هذا الاحتمال في العادة؟ وما الذي يجعل هذا الافتراض محالاً فيما افتراض توثيقهم لمئات الرواة ممكناً؟ بل ذكر الكشي لفقاهتهم مؤشر على تأثير ذلك بالوثوق النوعي بمرويّاتهم من حيث خبرتهم بالمتون وألسنة الأحاديث وفحواها.

٣ ـ يضاف إلى ذلك أنه لا مانع من أن يكون أصحاب الإجماع ممّن يتشدّدون في الأخذ بالروايات، كما هو المنقول عن يونس بن عبد الرحمن، فليس من الضروري أنّهم كانوا لا يعملون أو لا يروون الرواية إلا مع القرائن الخارجيّة، بل قد تدخل في حساباتهم القرائن الداخليّة أيضاً، وبعبارة أخرى قد يكون الركون إلى مرويّاتهم لأجل تثبّتهم الأعم من التثبّت السندي تارةً والمتني أخرى، فنحن لا ننفي أنهم في بعض الأحيان يتثبّتون في وثاقة من يروون عنه، لكن الإشكال في جعل معيار معقد الإجماع هنا هو هذا لا غير، وعندما تتنوّع الأساليب تتضاءل فرص الاستحالة العادية في كلّ أسلوب.

٤ ـ إذا صحّ أنّ هؤلاء الرواة لا يروون إلا عن ثقة، ويتحرّزون عن الرواية عن الضعيف، فهذا معناه أنّهم لن يرووا روايات متواترة أو مستفيضة فيما إذا كان رواتها ضعافاً، وهذا غير محتمل؛ إذ لا معنى لترك نقل الرواية المتواترة مع كون بعض رجالها مجاهيل، الأمر الذي يؤكّد الاعتماد على القرائن الخارجيّة أيضاً[1].

لكن هذا الإشكال غير وارد؛ إذ لو كنّا نحن لا نستوجه عدم رواية المتواتر لو كان بعض رواته ضعفاء، فهذا لا يعني تحميل وجهة نظرنا على أصحاب الإجماع، فلعلّهم لوفرة الروايات كانوا ينتقون الحديث الصحيح السند للخبر المتواتر، وإلا ما رووه، وهذا أمرٌ لا ضير فيه، فلا هو بالمحرّم شرعاً، ولا هو بالمذموم عقلاً، فمناهج المحدّثين كثيرة جداً، نعم لو أُريد من هذا الإشكال أن يكون أحد أضلاع الإشكال الثالث فهو مقبول.

وعليه، فالدليل الأوّل لصالح تكوين القاعدة الرجاليّة غير صحيح.

(١) السبحاني، كلّيات في علم الرجال: ١٩٢ ـ ١٩٣.

الدليل الثاني: ما ذكره المحدّث النوري، من أنّنا لو راجعنا كتاب العدّة للطوسي، ونظرنا في النصّ الذي تحدّث به عن الثلاثة الذين لا يروون ولا يرسلون إلا عن ثقة سنجده يضيف: «.. وغيرهم من الثقات الذين عرفوا بأنهم لا يروون ولا يرسلون إلا (عمّن) ممن يوثق به..»[١]. وهذا معناه وجود مجموعة تزيد عن الثلاثة، ولو راجعنا تراث الشيعة لن نجد مجموعة يُحكى عنها إلا أصحاب الإجماع الذين يشكّل الثلاثة بعض أفرادهم في المجموعة الثالثة، فأصحاب الإجماع هم الوحيدون المعروفون بمثل هذا الأمر، فالثلاثة مجرّد مثال لبعض أصحاب الإجماع، وهذا يؤكّد أنّ المراد من عبارة الكشي وما فهمه الطوسي منها هو التوثيق[٢].

وقد أورد بعض المعاصرين على هذا الكلام أنّ مراد الطوسي من كلمة «وغيرهم» ليس أصحاب الإجماع، وإنّما الجماعة الذين طرح في علم الرجال الحديث عن وثاقة مشايخهم ممّن تحدّثنا عنهم سابقاً، مثل أحمد بن محمد بن عيسى وعلي بن الحسن الطاطري وجعفر بن بشير البجلّي وبني فضال، فإنّ هؤلاء طرحت في الكتب الرجاليّة أبحاث حول كونهم لا يروون إلا عن ثقة، فمن الأقرب حينئذٍ أن يكون مراد الشيخ الطوسي مثل هؤلاء لا أصحاب الإجماع الذين عرفنا أنّ سياق حديث الكشي حديث عن فقههم وعلمهم بخلاف الكلمات التي سيقت في حقّ الطاطري والبجلي وغيرهما[٣].

وهذا الإيراد صحيح إذا أريد به إثارة احتمال معاكس بحيث ينهار الاطمئنان بأنّ نظر الطوسي إلى نصّ الكشي، أما الجزم بأنّ الطوسي لم يقصد نصّ الكشي فهذا لا وجه له، وقد تحدّثنا سابقاً عن هذا الموضوع، فليراجع.

من هنا نضيف إشكالاً آخر، وهو أنّه على فرض أنّ الطوسي كان نظره أو منطلقه كلام

---

(١) العدة في أصول الفقه ١: ١٥٤.

(٢) النوري، خاتمة المستدرك ٧: ١٣، ٥٤ ـ ٥٥.

(٣) كلّيات في علم الرجال: ١٩٤ ـ ١٩٥.

الكشي، فغايته أنّه فهم منه توثيقاً، فظنّ أنّ الشيعة مجمعة على أنّ أصحاب الإجماع لا يروون إلا عن ثقة، فذكر ذلك في العدّة، وهذا ليس بحجّة علينا بعد أن لم نفهم من كلام الكشي ذلك، والظهور حجّة على المستظهر نفسه، ولا يكون استظهار شخص لمعنى حجّةً على آخر لم يتبيّن له هذا الظهور كما هو واضح ما لم يحقّق ـ موضوعاً ـ ظهوراً في النفس، كما بحثناه في علم أصول الفقه عند مباحث نظريّة الجبر السندي والدلالي.

محاولة التمييز في القاعدة الرجاليّة بين المجموعات الثلاث

لو فرضنا أنّ تمام الإشكاليات التي أثرناها هنا صحيحة لإضعاف نظريّة التوثيق الرجالي، فيمكن طرح نظريّة وسطى هنا، وهي التفصيل بين المجموعة الثانية والمجموعتين الأولى والثالثة، وذلك بالقول:

أ ـ إنّ المجموعة الأولى لا تفيد أكثر من تصديق أصحاب الإجماع فيها، وليس فيها أيّ حديث عن تصحيح ما يصحّ عنهم حتى نتكلّم في وجود قاعدة حديثية أو رجاليّة فيهم.

ب ـ إنّ المجموعة الثالثة ورد فيها تعبير (تصحيح ما يصحّ عن هؤلاء وتصديقهم)، وهذه المجموعة ترد عليها الملاحظات السابقة، فلا تفيد في تكوين قاعدة حديثية أو رجاليّة.

ج ـ إنّ المجموعة الثانية ورد فيها تعبير (تصحيح ما يصحّ من هؤلاء وتصديقهم)، وهذه المجموعة قد يدّعى دلالتها على تكوين قاعدة رجاليّة. والسبب في تمييزها عن المجموعة الثالثة هو تعبير(منهم)، بدل (عنهم)، فإنّ ما صحّ عن زيد يصدق بصحّة الطريق إليه، أمّا ما صحّ من زيد فهذا معناه أن سبب التصحيح هو زيد، فصحّة الحديث كانت منه، فكلّ حديث يصحّ من صفوان يكون صحيحاً، ولا يصحّ حديث من صفوان إلا إذا رواه عن الثقة ليكون صحيحاً منه لا عنه، فنحكم بوثاقة مشايخه وصولاً إلى الإمام، وهو تعبير آخر عن تعهّده بعدم الرواية إلا عن ثقة، وإن أبيت حَكَمنا بصحّة رواياته حكماً حديثيّاً لا رجاليّاً.

ويناقش هذا الكلام:

أوّلاً: إنّ غايته التصحيح الحديثي لا الرجالي؛ لأنّه مهما فعلنا في تفسير (منهم) و (عنهم)، فلن نتمكّن من فرض تفسير الصحّة الوارد في النصّ بغير الصحّة عند القدماء، بمعنى الثبوت، فيكون المراد: إنّ ما جاء ثبوته الواقعي من طرف المجموعة الثانية يكون ثابتاً واقعاً عند الطائفة، ولعلّ ذلك لشدّة تحرّز هذه المجموعة في التدقيق في الروايات ولو من غير طريق السند أو بعدم الرواية إلا لما وصلهم من طرق متعدّدة، فلا يفيد هذا التمييز شيئاً على مستوى القاعدة الرجاليّة، وأمّا على مستوى القاعدة الحديثية فقد تمّ النقاش فيها سابقاً وأنّ حصول الوثوق للطائفة بالصدور لا يُلزمنا بشيء غير القرينة النوعية العامّة لا غير.

ثانياً: وهو ما نذكره تأييداً، وحاصله: إنّ التمييز بين (منهم) و (عنهم) غير واضح؛ فإنّ (من) تستعمل في اللغة العربيّة بمعنى (عن)، والعكس صحيح؛ فإنّ الكشي يشير في كلّ مجموعة إلى المجموعة السابقة، وقد أشار في المجموعة الثالثة إلى المجموعة الثانية، مما يوحي بإرادة مضمون واحد، على أنّ هذا التمييز الدقيق للغاية يحتاج للكثير من الجهد للوصول إليه، بحيث يُفهم بوضوح من العبارة، والحال أنّ أحداً من العلماء عبر التاريخ لم يلتفت لهذه النكتة الخاصّة التي تميّز بين المجموعات بشكل كبير جداً.

ولعلّ ما يعزّز ما نقول أنّ العلامة الحلي تحدّث عن إجماع الكشي في حقّ أبان وعبد الله بن بكير وحماد بن عيسى وحماد بن عثمان وهم من المجموعة الثانية فاستخدم صيغة (عن) وليس (من)[1]. ومثله رأيناه مع ابن داود في حقّ جميل بن دراج وحماد بن عثمان[2]. وهذا يعزّز عدم فهم هذا التمييز، وربما يعزّز أنّ النسخة التي وصلتهم لا فرق فيها بين المجموعتين. مضافاً إلى كثرة الأغلاط في كتاب الكشي وعدم عربيّة الرجل.

---

(١) الحلي، مختلف الشيعة ٢: ٢٠٨، و ٣: ٧١، ١٤٥، و٧: ٥٢؛ وخلاصة الأقوال: ١٢٤ ـ ١٢٥.

(٢) ابن داود، الرجال: ٦٦، ٨٤.

ثالثاً: إذا سلّمنا بذلك فسيكون معنى النصّ الثاني هو أنّ ما صحّ من روايات هؤلاء فهو صحيح، لا كلّ ما رواه هؤلاء فهو صحيح؛ لأنّ مرجعه إلى أنّ كلّ ما صحّ من طرفهم وناحيتهم فهو صحيح، أو كلّ ما صحّ من الآتي منهم فهو صحيح، وهذا لا يثبت توثيق الوسائط، فضلاً عن قاعدة حديثيّة، بل هو يميّز داخل مرويّاتهم.

وبهذا يظهر ما قد يقال[1]، من أنّ (صحّ منهم) تعني أنّ كلّ ما صحّت نسبته إليهم وكان صحيحاً مطمأنّاً بصدوره موثوقاً به فهو صحيح، فكلّ خبر صحّت نسبته إليهم ثم اعتضد بقرائن الصدور فهو قد (صحّ منهم)، أمّا الخبر الذي صحّت نسبته إليهم، ولكن لم يعتضد بقرائن الصدور فهو مما (صحّ عنهم)..

فإنّ هذا المعنى ـ فضلاً عن كونه ينفي القاعدة الرجالية والحديثية، ولعلّ صاحب هذا المعنى لا يمانع ذلك ـ فهو ينافي سياق المدح الموجود في النصوص الثلاثة معاً؛ لأنّ معناه أنّ الطائفة لا تأخذ من رواياتهم إلا بما حصل لها به الوثوق، وهذا جارٍ في كلّ الرواة، لا فيهم فقط، على أنّه تفصيل في مرويّاتهم لا يتناسب مع سياق المدح، بل لعلّ الأنسب هنا التعبير بـ (تصحيح ما صحّ من رواياتهم) وليس (تصحيح ما صحّ منهم).

ولعلّ مقصود من ذهب لهذا التفصيل هو أنّ ما صحّت نسبته إليهم، فإنّ فيه مقتضي الاطمئنان والوثوق، وفي هذه الحال نقول بأنّ مقتضي الوثوق فيه تامّ الاقتضاء، بحيث إنّ موانع الوثوق الأخرى ـ مثل الإرسال بينهم وبين الإمام أو وجود المجهول أو الضعيف ـ لا تجري فيهم، بل إنّ الطائفة يظلّ عندها الوثوق بالصدور في رواياتهم مع وجود هذه الموانع، وهذه ميزتهم عن غيرهم، وهذا بخلاف تصحيح ما صحّ عنهم، وعليه فإذا كان هذا هو المراد صار معنى كلمة (منهم) هو: حكم الطائفة بالوثوق فيما جاء الوثوق فيه من كونهم موجودين في السند، فوجودهم في السند هو دافع الوثوق بالصدور عند الطائفة بلا

(١) طرحه عليّ بعض الأعزّة من طلابي الكرام، وهو صاحب الفضيلة الشيخ محمّد سليم حفظه الله.

تأثير للموانع.

إذا كان هذا هو المراد يلزم أن يكون معنى الجملة: إنّ الطائفة وثقت (تصحيح) بالروايات التي يكون الوثوق فيها آتياً من وجود هؤلاء في السند (صحّ منهم)، وهذا تفصيل في رواياتهم وليس تقعيداً، وإلا لزم أن يقول: إنّ الطائفة وثقت (تصحيح) بالروايات التي يكونون فيها، لا الروايات التي يكون الوثوق آتياً منهم فيها، فإنّ (ما صحّ منهم) عندما تصحّحه الطائفة ويكون بمعنى الوثوق، سيعني أنّ الحديث وثقت به الطائفة بسببهم ولهذا وثقت به، فتغيير معنى كلمة تصحيح غير واضح في المقام، ولو كان الأمر كذلك فما الفرق بين (صحّ منهم) و (صحّ عنهم)، فسيكون معنى الجملة الثانية هو: إنّ الطائفة وثقت بما جاء من الروايات عنهم، بلا تفصيل بين وجود موانع الوثوق وعدمه. بل لو سلّمنا بهذا التفسير فإنّه لن يعطي المجموعة الثانية غير القاعدة الحديثيّة، وقد سبق أن قلنا في الاحتمال التفسيري الأوّل بأنّ ما يدلّ على القاعدة الحديثيّة لا ينفع في المقام.

نظرية التوثيق الرجالي والإشكاليّات العكسيّة النافية

وبهذا يظهر أنّ الاحتمال السابع لا يوجد عليه شاهدٌ قويّ، بل لقد سجّل عليه ـ أو يسجّل ـ إشكاليات تدفعه وتنفيه، لا أنّها تمنع ثبوته فقط، وهي:

الإشكاليّة الأولى: ما ذكره السيّد الخميني، من أنّه لو كان مراد الكشي هذا الاحتمال لما كان هناك وجه لعبارته الظاهرة في خلاف المقصود، بل كان يفترض به من الأوّل أن يقول: أجمعت العصابة على وثاقة من نقل عنه أحد أصحاب الإجماع[1].

وهذه المناقشة فيها بعض المصادرة، فإنّ الذين يطرحون الاحتمال السابع هنا يرونه ظاهر العبارة، فالمحدّث النوري يرى أنّ معنى كلمة التصحيح حتى في عُرف المتقدّمين هو

(١) الخميني، كتاب الطهارة ٣: ٢٤٧.

تصحيح السند، وعليه فهو يرى أنّ ظاهر تعبير الكشي لا يفيد خلاف الاحتمال الذي يتبنّاه، حتى يورَد عليه بأنّ المفترض بالكشي استخدام تعبير آخر، وإلا لزم في كلّ آية أو رواية وقع خلاف في معناها أن نُشكل بهذا الإشكال.

نعم، هذا الإشكال يمكن أن يصحّ على القول الوسط الذي أشرنا إليه أخيراً؛ لأنّ هذا التدقيق الزائد عندما يصدر من الكشي في التمييز بين حرفي (عن ـ من)، يخلّ ويربك حقّاً، كما قلنا.

الإشكاليّة الثانية: ما ذكره جماعة، من أنّ قاعدة توثيق مشايخ أصحاب الإجماع ومن بعدهم يعارضها روايتهم عن الضعفاء، ليس في موردٍ أو موردين، بل في مواضع كثيرة، وشواهد ذلك، ومن باب المثال:

١ ـ رواية ابن أبي عمير وجميل بن دراج وصفوان، عن يونس بن ظبيان المضعّف.

٢ ـ رواية ابن أبي عمير عن عبد الله بن القاسم الحضرمي الكذاب.

٣ ـ روايته وصفوان والبزنطي، عن علي بن أبي حمزة البطائني المضعّف.

٤ ـ روايته وصفوان والبزنطي وابن محبوب ويونس عن المفضل بن صالح أبي جميلة الكذاب الوضّاع.

٥ ـ روايته عن علي بن حديد الضعيف جداً.

٦ ـ رواية صفوان وابن محبوب ويونس عن محمد بن سنان.

٧ ـ رواية صفوان عن عبد الله بن خِداش.

٨ ـ رواية البزنطي عن أحمد بن زياد الخزاز الضعيف.

٩ ـ رواية البزنطي عن الحسن بن علي بن أبي حمزة البطائني.

١٠ ـ رواية الحسن بن محبوب عن أبي الجارود الضعيف جداً.

١١ ـ روايته ويونس عن صالح بن سهل الهمداني.

١٢ ـ روايته عن عمرو بن شمر الكذاب.

١٣ ـ روايته عن عبد العزيز العبدي.

١٤ ـ رواية يونس عن عمرو بن جميع، بل لعمرو هذا كتاباً هو من رواية يونس.

١٥ ـ روايته وابن بكير وابن مسكان عن محمد بن مصادف.

١٦ ـ رواية جميل بن دراج وأبان بن عثمان وصفوان بن يحيى، عن صالح بن الحكم النيلي.

١٧ ـ رواية جميل بن دراج عن زكريا بن يحيى الشعيري عن الحكم بن عتيبة (عيينة)، وهو مذموم.

١٨ ـ رواية ابن أبي عمير عن علي بن حديد.

هذا، مضافاً لما تقدّم عرضه في مباحث مشايخ الثلاثة من روايتهم عن الضعفاء، فلا نعيد ولا نطيل.

وفي مثل هذه الحال كيف يؤخذ بكلام الكشي أو يفسّر بما فسّر به؟![1].

وقد تقدّمت بعض الملاحظات على هذا الإشكال، وبعض الأجوبة عند الحديث عن مشايخ الثلاثة الثقات، فلا نعيد.

الإشكاليّة الثالثة: ما يمكن أن يُضاف أيضاً قرينةً ـ لتوهين أصل الإجماع المدّعى ـ أنّ كتاب الكشي فيه أغلاط كثيرة على ما قرّره النجاشي فيما تقدّم، وقد رأينا ـ كما يقول الشيخ آصف محسني[2] ـ أنّ بعض من عدّهم هو من أصحاب الإجماع ضُعّفوا من قبل بعض الطائفة، وليس بعضاً مهملاً، بل هو من العمدة، فيونس بن عبد الرحمن ضعّفه القميّون، حتى أنّ الشيخ الطوسي نسب توثيق يونس لنفسه فقال بأنّ القميّين ضعّفوه وهو عندي ثقة[3]، فهل يعقل كون شخص محلّ إجماع الطائفة ثم يكون هذا حاله؟! هذا مضافاً لوجود

(١) راجع: الكجوري، الفوائد الرجاليّة: ٩٣؛ والخميني، كتاب الطهارة ٣: ٢٤٩ ـ ٢٥٢؛ والخوئي، معجم رجال الحديث ١: ٦٠؛ والسبحاني، كليات في علم الرجال: ٢٠١ ـ ٢٠٢؛ والغريفي، قواعد الحديث ١: ٩٣ ـ ٩٨.

(٢) آصف محسني، بحوث في علم الرجال: ٩٤ ـ ٩٥.

(٣) راجع: الطوسي، الرجال: ٣٤٦، ٣٦٨.

كلمات متفرّقة بين المتأخّرين في تضعيف ابن بكير وأبان بن عثمان.

بل إنّ الشيخ الطوسي نفسه احتمل في الاستبصار كذب ابن بكير! حيث قال: «.. ومن هذه صورته يجوز أن يكون أسند ذلك إلى زرارة؛ نصرةً لمذهبه الذي أفتى به، وأنّه لما رأى أنّ أصحابه لا يقبلون ما يقوله برأيه أسنده إلى من رواه عن أبي جعفر عليه السلام. وليس عبد الله بن بكير معصوماً لا يجوز هذا عليه، بل وقع منه من العدول عن اعتقاد مذهب الحقّ إلى اعتقاد مذهب الفطحية ما هو معروفٌ من مذهبه، والغلط في ذلك أعظم من الغلط في إسناد فتيا يعتقد صحّته لشبهة دخلت عليه إلى بعض أصحاب الأئمة عليهم السلام، وإذا كان الأمر على ما قلناه لم تعترض هذه الرواية أيضا ما قدمناه»[١]، فكيف يجتمع هذا مع دعوى بهذا الحجم؟!

هذا كلّه، علماً أنّ معروف بن خرّبوذ ليست له سوى روايات محدودة جداً، فكيف صار من أصحاب الإجماع في هذا؟!

بل يمكن أن نضيف تأييداً ـ كما ألمح الغريفي[٢] ـ أنّ عبد الله بن بكير وهو فطحي، يفترض وفق نصّ إجماع الكشي أن يكون العمل برواياته أمراً واضحاً جليّاً يفوق العمل برواية آحاد الثقات من الإماميّة، والحال أنّنا نرى الشيخ الطوسي في كتاب العدّة لا يميّزه عن سائر الفطحيّة الذين قال بأنّ العمل برواياتهم يشترط أن لا يعارضه رواية إمامي، أو ذهاب العلماء إلى الإفتاء بعكسه، بل احتَمَل أنّه لا يجوز العمل برواياته إذا لم تعتضد برواية الإمامي[٣]، فكيف يكون هذا هو حال شخص يقال عنه ذلك ولا يميَّز عن سائر أبناء طائفته لو كان الطوسي معتقداً بأصل هذا الإجماع؟!

وبناءً على مجمل ما تقدّم، يظهر أنّ الاحتمال الأوّل والثاني والثالث والسابع هي

(١) الاستبصار ٣: ٢٧٦ ـ ٢٧٧.

(٢) انظر: محيي الدين الغريفي، قواعد الحديث ١: ٥١ ـ ٥٢.

(٣) انظر: العدّة في أصول الفقه ١: ١٣٣ ـ ١٣٤، ١٥٠ ـ ١٥١.

احتمالات واردة ومعقولة في ذاتها، ولما كانت القاعدة الرجالية متفرّعة على الاحتمال السابع، ولم يكن هناك ما يعيّنه، بل قد أُوردت ملاحظات عليه تُفْهَمُ مما ذكرناه فيه وفي الاحتمال الأوّل، لهذا لا يمكن الوثوق بهذا الاحتمال في أن يكون مراداً للكشي بنحو التعيّن. وأما الاحتمال الأوّل الذي يُنتج قاعدةً حديثيّة فقد قلنا بأنّه على فرض إرادة الكشي له في ظاهر نصوصه لا يفيد شيئاً، رغم عدم وجود معيّن له. وأما الاحتمال الثاني فإذا ظلّ التردّد في استفادة المعنى قائماً في تفسير كلام الكشي فقد يَصعُب الأخذ به، لأنه لا يمثل قدراً متيقّناً بالقياس إلى الاحتمال الأوّل، نعم يمثل قدراً متيقّناً قياساً للاحتمال الثالث، ومعه يصعب الأخذ به أيضاً.

وعليه فالقدر المتيقّن من مجموع الاحتمالات الممكنة هو وثاقة أصحاب الإجماع برمّتهم، وصولاً إلى أعلى عدد فيهم؛ لأنّ من يُطرح بديلاً عن واحد من أصحاب الإجماع، فلابدّ أن يُفرض في درجة عالية من الوثاقة.

ويظهر من بعضهم أنّ مرجع رفضهم لهذه القاعدة هنا هو تردّد الاحتمالات التفسيريّة كلّها ووصولنا إلى الإجمال التام[1].

لكنّ هذا الكلام ـ أعني الإجمال التام ـ على مستوى جملة «تصحيح ما يصحّ عنهم» فقط، فالإنصاف ـ كما قلنا ـ بأنّ التوثيق قدر متيقّن عند الجميع من كلمة التصديق بصرف النظر عن كلمة التصحيح، أما سائر الفقرات فلا إجمال فيها وفي النصوص الثلاثة توجد عبارة التصديق، فيستفاد منها إثبات وثاقة اثنين وعشرين راوياً، إضافة إلى فقاهتهم، وأنه لو لم يكن هناك إجماع دقيق على وثاقتهم فلا أقلّ من الشهرة؛ لأنّ يونس بن عبد الرحمن ضعّفه القميون كما ذكر النجاشي، فكيف ينعقد إجماع على وثاقته مع مخالفة القميين؟ لهذا يرجّح أن يُراد بالإجماع هنا الشهرة أو الانتشار كما هو في أغلب موارد الإجماع المدّعى في كلماتهم أو كثير منها.

---

(١) انظر: القزويني، التعليقة على معالم الأصول ٧: ٨٣ (لعلّه يلوح منه).

ولهذا جعلنا إثبات الوثاقة شاملاً لاثنين وعشرين راوياً؛ لأنّ الاستبدال يكشف عن وجود طائفة من العلماء وثقوا مكان الأسدي المرادي أو مكان ابن محبوب كلاً من فضالة وابن فضال، وهذه إفادة توثيق منضمّة إليها شهادة اعتقاد بأنّهم في دائرة الأعلميّة.

ويُفهم من نصوص الكشي أنّ الشيعة الإماميّة كانت عاملةً بأخبار غير الإماميّة، كالفطحية ـ ابن فضال ـ والواقفية ـ عثمان بن عيسى ـ خلافاً لما ذهب إليه بعضهم من عدم عملهم بغير خبر الإمامي.

والنتيجة: إنّه لم تثبت بفكرة أصحاب الإجماع لا قاعدة حديثيّة ولا قاعدة رجاليّة، وإنّما ثبت توثيقٌ عالٍ لاثنين وعشرين شخصاً أغلبهم من كبار الرواة، إضافة إلى قرينة نوعيّة عامّة (وليس دليلاً) في المجموعتين الثانية والثالثة، تقوّي حيثيّة الصحّة والصدور في روايتهم أو فتواهم التي تثبت عنهم.

٢ـ١٢. أصحاب الإجماع وشيوخ الثقات، ملحقات وتنبيهات

ويحسن ـ بمناسبة الحديث عن أصحاب الإجماع ـ أن نشير إلى بعض النقاط والمؤشرات التي قد تطرح بوصفها توثيقات عامّة:

أ ـ تصحيح الأئمّة للكتب، وتوثيق مشايخ أصحابها والوسائط

ذكر الشيخ علي النمازي الشاهرودي أنّ الوقوع في طريق يونس بن عبد الرحمن مفيد للوثاقة، وأنّ كلّ من وقع بين يونس والإمام فهو ثقة، مستنداً في ذلك تارةً إلى أنّ يونس كان مرجعاً للشيعة بأمر الإمام، وأخرى بأنّ كتاب يونس المعنون بعنوان «يوم وليلة» قد عُرض على الجواد فترحّم عليه، واعتبره الهادي دينه ودين آبائه، وصحّحه العسكري.

وفكرة العرض هذه اعتبرها النمازي مصدراً لتوثيق شيوخ (وغير شيوخ) كلّ من عبيد الله بن علي الحلبي، والفضل بن شاذان، وأحمد بن عبد الله بن خَانِبَة، وأمثالهم؛ لأنّ كتبهم

عُرضت على الأئمة وصحّحوها[1].

والجواب عن هذا الكلام:

أوّلاً: إنّ نصب الإمام شخصاً للمرجعية والإفتاء لا يلازم توثيق كلّ من أخذ منه ذلك الشخص روايةً، بل يلازم عادة الوثوق بأنّ هذا الشخص لا يعتمد على رواية لا تثبت له، أما كيفية ثبوتها فلا يتعيّن بالتصحيح السندي، إذ قد تثبت نسبتها إلى الإمام بالقرائن، كما عند كثير من المتقدّمين ومن الإخباريّين، كما أثبتناه في كتابنا «نظريّة السنّة».

ثانياً: إنّ تصحيح الإمام لكتابٍ ليس معناه توثيق رواته، وإنّما إثبات أنّ المرويّ فيه هو لهم وصادر منهم فعلاً، وكونه لهم يلازم صدق الرواة فيما نقلوه من هذه الروايات وهو غير صدقهم بالمطلق والذي هو منظور التوثيق الرجالي، بل نحن لا ندري هل كان الكتاب مسنداً كلّه أو مرسلاً كذلك أو متنوّعاً؛ فضلاً عن أنّ تصحيح كتاب واحد لا يلازم وثاقة كل من روى عنه يونس أو غيره ولو في سائر كتبه.

وعليه، فهذه القرينة غير دالّة على توثيق عام للمشايخ والوسائط بين من عُرضت كتبهم على الأئمّة وبين الأئمّة أنفسهم.

ب ـ عنوان من يُسكن إلى روايته، وتوثيق الشيوخ والوسائط

ذكر السيد محمّد علي الأبطحي أنّ عنوان (من يُسكن إلى روايته) أو (مسكون لروايته) لو طُرح في حقّ راوٍ، فهو يفيد توثيق مشايخه ومجمل الوسائط بينه وبين الإمام؛ لأنّ السكون إلى روايته لا معنى له مع عدم ذلك. ووفقاً لهذا فقد ورد هذا التعبير في حقّ جماعة يلزم الحكم بوثاقة شيوخهم والوسائط التي بينهم وبين الأئمّة مثل محمّد بن أبي عمير، ورِفَاعَة بن موسى الأسَدي، وعبد الله بن الصَّلْت، وأحمد بن عبد الله بن أحمد الدُّوري، وأحمد بن محمّد بن جعفر الصَّولي، ومحمّد بن الحسين بن أبي الخَطّاب، ولُوط بن يحيى بن

---

(١) انظر: مستدركات علم رجال الحديث ١: ٦٤ ـ ٦٥.

أبي سعيد أبي مِخْنَف، ومحمد بن بَكْرَان بن عمران، ومحمّد بن الحسن بن الوليد، وأمثالهم(١).

والجواب: إنّ السكون إلى رواياته تعبيرٌ آخر عن توثيقه، كما سيأتي الحديث عنه إن شاء الله تعالى في الفصل الثامن من هذا الكتاب، والمخصَّص لألفاظ الجرح والتعديل.

بل لو تخطّينا لقلنا بأنّه يفيد كونه ممّن لا يروي المناكير والروايات الموضوعة، ولا يروي عن الضعفاء والمجاهيل بمعنى النكرات، ولا يكون ممّن لا يبالي بالحديث، لكنّ هذا لا يُثبت ضرورة وثاقة جميع مشايخه وكافّة الوسائط في كلّ رواياته، بل غايته الإثبات في الجملة؛ لأنّ منهج القدماء كان التصحيح وفقاً لنظام القرائن التي يكون حال السند واحداً منها، لا أنّه يلزم وجوده في جميعها، وقد صار هذا واضحاً. هذا مضافاً إلى أنّ هذه الكلمات قد تُحمل على الغلبة لا الكليّة.

ج ـ (من لا يُطعن عليه بشيء)، وتوثيق المشايخ والوسائط

ذكر السيّد الأبطحي أيضاً أنّ مما يشير إلى الرواية عن الثقات، والاجتناب عن الرواية عن الضعاف، المدح بكون الرجل ممّن لا يُطعن عليه في شيء من مذهبه، وطريقته ومشيخته، وغير ذلك من وجوه الطعن. فإذا روى مثله عمّن لم يُصرّح بضعف يستكشف وثاقته عنده، وإلا فروايته عن الضعيف من أوضح ما يوجب الطعن عليه.

وفي الرواة من يُعرف بذلك وقد مدحهم النجاشي به، مثل: عبد الله بن سِنَان، وعُبيد بن زُرارة، ومحمد بن الحسن بن أبي سَارة الرَّوَاسي وأهل بيته، وأحمد بن محمد بن أحمد الجُرجاني، وعلي بن مَهْزِيَار، وعلي بن سليمان الزُّراري، ويعقوب بن إسحاق السِّكِّيت، ومحمّد بن علي الحلبي وإخوته، ورِفَاعَة بن موسى النخّاس، وهارون بن موسى التَّلَّعُكْبَرِي(٢).

والجواب: إنّ هذا التعبير غاية ما يدلّ عليه هو توثيقه، وكونه ممّن لا يروي عن

---

(١) انظر: الأبطحي، تهذيب المقال ١: ١١٩ ـ ١٢٠.

(٢) انظر: المصدر نفسه ١: ١٢٠ ـ ١٢١.

الضعفاء والمجاهيل بمعنى النكرات، ولا يكون ممّن لا يبالي بأمر الرواية، ولا يعتمد الإرسال الكثير في مرويّاته، ولا تتضمّن روايته الغرائب والمناكير وما هو متروك ونحو ذلك، فهذه هي الطعون التي تكون في الرجل عادةً من حيث النقل، كما يظهر من تتبّع كلمات الرجاليّين، وليس من الطعون على شخص ـ كما يظهر من كتب الرجال، ولا أقلّ من أنّه لا دليل عليه ـ أن يروي أحياناً عن مجهول الحال معلوم الهويّة، خاصّة مع الواسطة، لاسيما لو كان عنده أكثر من طريق للحديث نفسه، فلا تفيد هذه الجملة توثيق المشايخ ولا الوسائط بين أصحابها وبين الإمام.

د ـ (من يُعتمد على جميع رواياته)، وتوثيق المشايخ والوسائط

ذكر السيد الأبطحي أيضاً أنّه لا يعتمد أو يعوّل على جميع روايات أحد إلا إذا كانت خاليةً من الغلوّ والتخليط والمناكير، وكانت مما رواه عن الثقات، ولم يعتمد على الضعاف، ومن لا يبالي بالحديث. فروايته عن أحدٍ تشير إلى وثاقته وخلوّه عما يوجب الطعن.

وقد أشار النجاشي إلى ذلك في جماعة، مثل: أحمد بن الحسن بن إسماعيل المِيثمي، وثابت بن دينار أبي حمزة الثُّمالي، وعليّ بن إبراهيم بن هاشم، وعلي بن الحسن بن رباط البَجَلِّي، وعلي بن محمد بن علي بن عمر القَلَّاء، وعبد الرحمن بن أبي نَجْرَان، وغيرهم[1].

والجواب: إنّ هذا كلّه من نتائج الخلط بين مصطلح الصحّة عند المتقدّمين والمتأخّرين، فلو عرفنا طريقة المتقدّمين في العمل الحديثي ما ذهبنا هذا المذهب في تفسير هذه النصوص، فالعمل بروايات شخص أو اعتمادها أو كونها معوّلاً عليه، لا يعني بالضرورة أنّ جميع مشايخه وكافّة الوسائط بينه وبين الإمام ثقاتٌ، بل يكفي أن تكون كتبه لا تشتمل أسامي الضعاف المعروفين بالضعف، ولا تمتلئ بالإرسال، ولا يروي فيها عن مناكير، ولا تتضمّن مضامين فاسدة، بل تؤيدها نصوص أخرى من خارجها، ونحو ذلك، حتى يكون

---

(١) انظر: المصدر نفسه ١: ١٢١ ـ ١٢٢.

معتمداً، لاسيما لو أنّه كان يذكر عدّة طرق للرواية في كتابه ـ حيث لا نعرف طبيعة الكتب التي قيل في حقّ أصحابها ذلك ـ إذ ربما كان تعدّد طرقهم يوجب تراكمها في القوّة السنديّة مع كفاية طريق واحد عبر الثقات، وهذا يعني أنّه لا يمكن أن يُستنتج أنّ كلّ المشايخ والوسائط ثقات، نعم وثاقة البعض غير المعيّن محرزة، كما هو واضح.

هـ ـ المأمون في الحديث، وتوثيق المشايخ والوسائط

ذكر السيد الأبطحي أيضاً أنّه لو قيل في حقّ الراوي بأنّه مأمون في الحديث دلّ ذلك ـ كأمارة ثابتة أو قيل بها ـ على وثاقة مشايخه؛ لأنّه لا يؤمَن من يأخذ عن غير الثقة[١].

والجواب: إنّ هذا التعبير كناية عن وثاقته واهتمامه وتثبّته، وهذا لا يساوق وثاقة جميع مشايخه فضلاً عن الوسائط الأخرى، كما شرحنا آنفاً فلا نطيل، فلو قلنا اليوم بضعف بعض الرواة الموجودين في كتاب الكافي، فهل نقول بأنّ الكليني غير مأمون في الحديث؟! كيف وقد ضعّف الطوسي والصدوق نفسه شخصيات ذكراها في أسانيدهما إلى النبي والأئمّة في كتبهما، فهل يقال بأنّهما غير مأمونين في الحديث؟!

و ـ الثقة في الحديث، وتوثيق المشايخ والوسائط

ذكر السيّد الأبطحي أيضاً أنّ من مؤشّرات توثيق المشايخ والوسائط هو تعبير الثقة في الحديث، والذي ورد عند النجاشي فقط في حقّ ما يقارب الأربعين شخصاً، بل مطلق تعبير الثقة؛ لانصرافه إلى التوثيق في النقل، والرجل لا يكون ثقةً في النقل والحديث عندما يروي عن غير الثقات، بل يروي عن الضعفاء ولا يبالي عمّن أخذ[٢].

والجواب صار واضحاً؛ فإنّ كون شخص ثقةً في الحديث يدلّ على صدقه وتثبته واهتمامه وعدم كونه ممّن لا يبالي عمّن يأخذ، وتشدّده في أمر المتون وعدم إرساله بكثرة أو

---

(١) انظر: المصدر نفسه ١: ١٢٣.

(٢) انظر: المصدر نفسه ١: ١٢٣ ـ ١٢٦.

روايته الكثيرة عن الضعاف، ولكنّ هذا لا يساوق توثيق المشايخ كلّهم، فقد يسكن لحديثه ويوثق به من حيث إنّه لا يروي إلا الرواية التي يتأكّد من صدورها ولو بالقرائن، وقد تكون لديه طرق متعدّدة أحدها طريق صحيح أو لا يوجد بينها صحيح، ولكنّ تراكمها يجعل الاعتماد عليها كافياً في كونه ثقةً معتمداً في النقل، فسبب كلّ هذه الأخطاء هو الخلط بين طرائق المتقدّمين والمتأخّرين، فلا نطيل.

هذا كلّه فضلاً عن أنّ إطلاق كلمة الثقة بلا ربط لها في الحديث، لا يفيد هذا، بل المقدار المتيقّن منها أنّه صادق يُعتمد عليه من حيث ذاته؛ لأنّ الإسناد إحالة ومن أسند لك فقد أحالك، وهذا كافٍ في التوثيق، لا أنّه يتعهّد بأنّ كلّ ما يرويه لابدّ أن يكون قاطعاً بصدوره عبر الثقات، فهذا خلاف ما أشارت إليه مقدّمة كتاب من لا يحضره الفقيه، من أنّ طريقتهم كانت إيراد جميع ما رووه حتى لو لم يكونوا يعتمدون عليه.

ز. صحيح الحديث، وتوثيق المشايخ والوسائط

ذكر المحدّث النوري أنّ تعبير (صحيح الحديث) يفيد توثيق الرجل ومشايخه وصولاً إلى النبي أو الإمام؛ فلا يجوز الحكم بصحّة حديث راوٍ على الإطلاق ما لم يكن ذلك من جهة وثاقة مشايخه ووسائطه ونفسه.

وقد ذكر النوري أسماء جماعة قيلت هذه العبارة في حقّهم مثل: إبراهيم بن نَصْر بن القَعْقَاع الجُعفي، وأبي عبد الله أحمد بن الحسن بن إسماعيل بن شعيب بن ميثم التمار الكوفي، وأبي حمزة أَنَس بن عِيَاض اللَّيْثي، وأبي سعيد جعفر بن أحمد بن أيوب السَّمَرْقَنْدِي، والحسن بن علي بن بَقَّاح الكوفي، والحسن بن علي بن نعمان الأعلم، وسَعْد بن طَرِيف، و أبي سهل صَدَقة بن بندار القمي، وأبي الصّلت الهَرَوي، عبد السلام بن صالح، وأبي الحسن علي بن إبراهيم بن محمّد الجَوّاني، والنَّضْر بن سُوَيد الكوفي، ويحيى بن عمران بن علي بن أبي شُعْبَة الحلبي، وأبي الحسين محمّد بن جعفر الأسدي الرازي[1].

(١) انظر: خاتمة المستدرك ٧: ٦٤ ـ ٦٨.

والجواب: إنّ مرجع هذه المقولة إلى تفسير التصحيح عند المتقدّمين به عند المتأخّرين، كما هي نظرية المحدّث النوري نفسه، وهي نظريّة غير صحيحة كما أسلفنا، بل إنّ المحدّث النوري ذكر قرينةً عكسية على كلامه وحاول تأويلها باختلاف الأنظار في الرواة، وهي قول النجاشي في ترجمة محمد بن جعفر بن محمد بن عَون الأسدي أبي الحسين الكوفي: «.. كان ثقةً، صحيح الحديث، إلا أنّه روى عن الضعفاء»[1]. فالنجاشي صرّح بأنّه صحيح الحديث، لكنّه يروي عن الضعفاء، وهذا يناقض تفسير صحيح الحديث بانحصار الرواية عن الثقات وصولاً إلى الإمام. ومجرّد أنّه قد يكون هؤلاء ضعفاء عند النجاشي وليسوا ضعفاء عند الأسدي لا يغيّر شيئاً، فإنّ الفرض أنّنا نريد أن نفهم هذا المصطلح في كلمات القدماء، فعندما يستخدمه النجاشي بهذه الطريقة فهذا يعني أنّ هذا المصطلح لا يفيد توثيق المشايخ، وإلا سيكون قول النجاشي في قوّة قولنا: لا يروي إلا عن الثقات، لكنّه روى عن الضعفاء!

وعليه، فمعنى هذا النصّ والتعبير هو أنّه رجل ثقة يروي الأحاديث التي ثبت صدورها عن النبي وأهل بيته، دون أن ينحصر طريق الثبوت الصدوري بالرواية عن الثقات دوماً. وسيأتي في ألفاظ الجرح والتعديل ما ينفع هنا إن شاء الله.

نتائج البحث في مشايخ الثقات

يمكننا اختصار النتائج التي توصّلنا إليها في مشايخ الثقات بما يلي:

النتيجة الأولى: إنّه لم يثبت إطلاقاً أنّ هناك ثقةً كلُّ مشايخه ثقات بالتوثيق العام، وكلّ النصوص التي قيلت لا تساعد على ذلك، نعم من يكثر المشايخ الثلاثة من الرواية عنه فلا يبعد ترجيح توثيقه قرينةً.

النتيجة الثانية: إنّ أغلب ما تقدّم من نصوص تتصل بشخصيّات يمكن أن نستفيد منها

---

(١) رجال النجاشي: ٣٧٣.

ـ كما ألمحنا في محلّه ـ قرينةً نوعية عامّة في كونهم لا يكثرون من الرواية عن الضعيف، فمن يكثرون من الرواية عنه مباشرةً لن يكون ضعيفاً، وهذا غير كونه ثقةً، فروايتهم عنه نوع شهادة بعدم الضعف لا أنّها شهادة بالتوثيق. كما أنّ نصوصهم ورواياتهم تحظى بقرينة صدورية عامّة، وهذا كلّه مؤشر عام على وثاقة مشايخهم بالقرينيّة الناقصة، لا التامّة، فضلاً عن أن يكون هناك دليل حاسم في الموضوع.

النتيجة الثالثة: إنّ هذه التوثيقات العامّة تلتقي بكون أصحابها ثقاتاً، ويمكن إثبات وثاقتهم بها وبغيرها معاً، وهذا ما سينتج توثيق عشرات الأسماء (حوالي ٣٧ شخصاً، هم حصيلة هؤلاء بعد حذف التكرار).

النتيجة الرابعة: إنّ النصوص التي ذكرناها في الملحق لا تفيد شيئاً في باب التوثيقات، بل هي قرائن وثوقيّة نوعية على قوّة روايات من قيلت في حقّه.

٣. رجال كتاب كامل الزيارات

الشيخ أبو القاسم جعفر بن محمّد بن قولويه (٣٦٨هـ)، أحد العلماء الثقات المشهود لهم بالعلم والوثاقة، له كتب عديدة منها كتاب كامل الزيارات الذي وقع الكلام في توثيق رواة أسانيده.

وربما يكون الشيخ الحرّ العاملي (١١٠٤هـ) أوّل من فتح الحديث حول وثاقة رجال كتاب «كامل الزيارات»[1] كلّهم، حيث استفاد هذه النتيجة من مراجعة مقدّمة هذا الكتاب، ليصحّح ـ كما قد يوحيه ظاهر عبارته ـ تمام أسانيده من حيث الرواة الواقعين

(١) هذه هي تسمية الكتاب لنفسه وفق الطبعة المتداولة اليوم، وقد سمّاه الشيخ الطوسي بجامع الزيارات في كتاب (الفهرست: ٩٢)؛ وسمّاه النجاشي بكتاب الزيارات في (رجال النجاشي: ١٢٤)، كما أطلق عليه الطوسي هذا الاسم أيضاً في (مصباح المتهجّد: ٨٥٣). وقد يطلق عليه اسم كتاب المزار في بعض النسخ. كما يُشار إلى أنّ لمحمّد بن أحمد بن داود القمي كتاباً باسم كامل الزيارات، وهو غير كتاب الزيارات الذي لابن قولويه، وقد ذكره ابن طاوس بهذا الاسم في (إقبال الأعمال ٢: ٢٦٨).

فيها، معتقداً أنّ صاحب الكتاب وثّق بنفسه رواة كتابه[١].

ووفقاً لصحّة هذا الاستنتاج، سوف تثبت وثاقة ٣٦٦ أو ٣٨٨ شخصاً إضافيّاً على ما قيل، بعد كون مجموع رواة الكتاب عددهم ٦٨١ شخصاً[٢].

وقد ترك هذا الجهد الإخباري تأثيراً على المراحل اللاحقة، ففيما رفض المحدّث حسين النوري ـ وهو من الإخباريّين ـ هذه القاعدة معتبراً أنّ المقدار المؤكّد من التوثيق يرجع إلى مشايخه المباشرين، والبالغ عددهم ٣٢ شيخاً عنده[٣].. أخذ السيد الخوئي المعروف بأصوليّته وبتشدّده في علم الرجال بهذه القاعدة فترةً من حياته، ليعدل عنها في نهايات عمره كما هو المعروف، ويذهب مذهب المحدّث النوري في اختصاصها بالمشايخ المباشرين[٤]، وإن كان في بدايات عمره ـ كما قيل ـ كان لا يأخذ بهذه القاعدة حتى في المشايخ المباشرين[٥].

رجال كامل الزيارات، المواقف والاتجاهات

بهذا يظهر أنّ هناك أكثر من موقف من الموضوع، تبعاً للاختلاف في تفسير مقدّمة الكتاب، كما سنبيّن:

الموقف الأوّل: وثاقة جميع الرواة الواقعين في أسانيد مطلق روايات كامل الزيارات،

(١) الحرّ العاملي، تفصيل وسائل الشيعة ٣٠: ٢٠٢.

(٢) عرفانيان، مشايخ الثقات: ١٥٥؛ ومحمد آصف محسني، بحوث في علم الرجال: ٦٤؛ وباقر الإيرواني، دروس تمهيديّة في القواعد الرجاليّة، القسم الثاني: ١٧٦؛ وجعفر السبحاني، كليات في علم الرجال: ٣٠٠.

(٣) النوري، خاتمة مستدرك الوسائل ٣: ٢٥٢ ـ ٢٥٧.

(٤) انظر: معجم رجال الحديث ١: ٢٣ (مقدّمة الطبعة الخامسة)، و ٥٠، وصراط النجاة ٢: ٤٥٧.

(٥) انظر: الإيرواني، دروس تمهيديّة في القواعد الرجالية: ١٧٦ ـ ١٧٧ الهامش رقم: ٣؛ ويُفهم من الشيخ الداوري أنّه ساهم في إقناع الخوئي بالعدول أخيراً عن رأيه، فانظر: أصول علم الرجال بين النظريّة والتطبيق: ١٨٤.

بلا فرق بينها، وهذا ما قد يظهر من كلّ من الحرّ العاملي والسيد محمّد سعيد الحكيم وغيرهما[١].

الموقف الثاني: وثاقة بعض الرواة الواقعين في أسانيد الكتاب.

وقد انقسم أنصار هذا الموقف إلى اتجاهين:

الاتجاه الأوّل: توثيق بعضٍ معيّن، وكان ضمن هذا الاتجاه عدّة آراء:

الرأي الأوّل: ما قد يظهر من السيد الخوئي في بعض المواضع من المعجم، من اختصاص التوثيق بمطلق الرواة الواقعين في خصوص الأسانيد التي تنتهي إلى المعصومين فقط[٢].

الراي الثاني: ما نُسب للسيّد الخوئي، من أنّه اختار لاحقاً توثيق الرواة الواقعين في الأسانيد المنتهية إلى المعصومين، حيث لا يوجد في السند رفعٌ ولا إرسال ولا شخص غير إمامي[٣].

الرأي الثالث: ما نُسب للسيد علي السيستاني، من قولٍ سابق كان يراه، وهو أنّ التوثيق خاصّ بالأسانيد التي تكون للروايات المتصلة بثواب زيارة النبي والأئمّة، دون مطلق روايات الكتاب[٤].

الرأي الرابع: اختصاص التوثيق بالمشايخ المباشرين فقط، دون غيرهم، وهو ما ذهب إليه المحدّث النوري، والسيد الخوئي في رأيه الأخير، كما أشرنا قبل قليل، وإليه ذهب أيضاً السيد الصدر وغيره[٥].

---

(١) الحرّ العاملي، تفصيل وسائل الشيعة ٣٠: ٢٠٢؛ والحكيم، مصباح المنهاج (التجارة) ١: ٤٦٢؛ والنمازي، مستدركات علم رجال الحديث ١: ٦٢؛ وانظر: اللنكراني، تفصيل الشريعة (كتاب الحج) ٢: ٣٠٧، و٣: ٣١، ٥٢، و٤: ١٧٦.

(٢) انظر: معجم رجال الحديث ١٣: ١٨١ (ط. النجف)، و١٠: ٣٣٩.

(٣) نسبه له محمد رضا السيستاني، قبسات من علم الرجال ١: ٩١.

(٤) المصدر نفسه.

(٥) انظر: الصدر، قاعدة لا ضرر ولا ضرار: ٨٤ ـ ٨٥ (تقرير بقلم: السيد كمال الحيدري)؛

يشار إلى أنّ الشيخ عرفانيان كان يشكّك في صحّة نسبة العدول إلى السيد الخوئي، ويرى النصّ الذي نُشر عنه من صنيعة بعضهم![1].

الاتجاه الثاني: وهوالذي يذهب إلى توثيق بعض غير معيّن، وفيه رأيان:

الرأي الأوّل: ما ذهب إليه الشيخ جواد التبريزي، من أنّ المراد توثيق الرواة الواقعين في أسانيد بعض الروايات من كلّ باب، ولو رواية واحدة غير معيّنة، بحيث يكون في كلّ باب رواية واحدة على الأقلّ معتبرة السند[2].

وهذا الرأي لا يثبت شيئاً هنا، إلا في مثل حالة ما لو تكرّر اسم راوٍ في باب واحد في كلّ الروايات فنحرز أنّه موثق.

الرأي الثاني: ما يُنسب إلى السيد علي السيستاني من رأيه الأخير، وهو وثاقة بعض من وقعوا في الأسانيد، بطريقة غير معيّنة، فقد يكونون من المشايخ أحياناً ومن غيرهم حيناً آخر[3].

الموقف الثالث: عدم وجود توثيق هنا لأيّ من رواة الكتاب على الإطلاق، وهو ما نُسب للسيد الخوئي ـ كما قلنا آنفاً ـ في رأيه القديم، لكنّه يبعد أن يراد عدم التوثيق المطلق، بل لعلّه يريد التوثيق لبعض غير معيّن، بما يساوق عدم وجود قاعدة رجاليّة هنا يمكن الاستناد إليها.

ولعلّه يلحق بهذا الرأي ما يُنسب للسيد أحمد المددي، من أنّ المراد هنا توثيق المصادر، دون النظر لتوثيق أيّ من الرواة.

ومباحث الأصول ق٢، ج٤: ٥٠٠؛ وعلي الحسيني الصدر، الفوائد الرجاليّة: ٦٠؛ وعرفانيان، مشايخ الثقات: ١٢٣.

(١) انظر: عرفانيان، مشايخ الثقات: ١٥٦ ـ ١٥٧.

(٢) التبريزي، صراط النجاة ٢: ٤٥٧؛ ونسبه لمجلس درسه تلميذُه السيد منير الخباز في: بحوث في فقه الحج ١: ١١٤؛ وانظر أيضاً: التبريزي، تنقيح مباني العروة (كتاب الطهارة) ٢: ٢٧٨.

(٣) نسبه له محمد رضا السيستاني، قبسات من علم الرجال ١: ٩١.

وعلى أيّة حال، فسوف نأخذ بعين الاعتبار الفرضيّة التفسيريّة الأوسع هنا، ثم نقوم بالاشتغال عليها، ومن خلال ذلك سوف يتبيّن الموقف من تمام الآراء في تفسير النصّ العمدة هنا.

النصّ العمدة، وصياغة نظريّة التوثيق العام

إنّ المرجع في هذا التوثيق العام هو نصّ مؤلّف كتاب كامل الزيارات، وهو أبو القاسم جعفر بن محمد بن قولويه القمي (٣٦٨هـ)، فقد ذكر في مقدّمة كتابه النصّ التالي: «فأشغلت الفكر فيه وصرفت الهمّ إليه، وسألت الله تبارك وتعالى العون عليه، حتى أخرجته وجمعته عن الأئمة صلوات الله عليهم أجمعين من أحاديثهم، ولم أخرج فيه حديثاً روي عن غيرهم إذ (إذا)[1] كان فيما روينا عنهم من حديثهم صلوات الله عليهم كفاية عن حديث غيرهم، وقد علمنا أنّا لا نحيط بجميع ما روي عنهم في هذا المعنى ولا في غيره، لكن ما وقع لنا من جهة الثقات من أصحابنا رحمهم الله برحمته، ولا أخرجت فيه حديثاً روي عن الشذاذ من الرجال، يؤثر (يأثر) ذلك عنهم (عن المذكورين) غير المعروفين بالرواية المشهورين بالحديث والعلم. وسمّيته كتاب كامل الزيارات وفضلها وثواب ذلك..»[2].

فهذا النصّ يؤكّد فيه ابن قولويه أنّه حصل على روايات كتابه هذا من الثقات من أصحابنا، وهذه شهادة توثيق واضحة وجليّة لكامل الرواة الواردين في أسانيد هذا الكتاب، يُعزّز ذلك بأنّ كلمة «وقع» الواردة في النص تعني «وصل»، ووصول الرواية من ناحية الثقات (وليس سمعته من المشايخ الثقات) أمرٌ مشترك بين جميع رواة السند، ولو لم يكن مقصوده توثيق الجميع وإنما توثيق البعض، لما كانت هناك فائدة لذلك؛ لأنه إذا كان باقي رجال السند ضعافاً فَقَدَت الرواياتُ قيمتَها.

---

(١) ما أضعه بين قوسين إنّما هو لأجل اختلاف الطبعات والنسخ على ما سيأتي بيانه قريباً بعون الله.
(٢) ابن قولويه، كامل الزيارات: ٣٧.

يُضاف إلى ذلك أنّ الذي يمكن الإحاطة به هو روايات الثقات، لا الروايات التي بعض رواتها ثقات، مع أنّه أقرّ بعدم إمكان الإحاطة، فنقل خصوص ما نقله، كما أنّ تصريحه بأنّه لا يروي عن الشذاذ من الرجال، وكون لفظ «أصحابنا» عام شامل لا يتعارف إطلاقه على جماعة معيّنة كالمشايخ المباشرين، وترحّمه عليهم.. ذلك كلّه شاهد العموميّة في شهادة التوثيق المذكورة[1].

هذه هي الصيغة الاستدلاليّة العامّة على توثيق تمام رجال كتاب كامل الزيارات.

ومن الواضح أنّ هناك بحثاً مسبقاً يفترض أن يكون مفروغاً عنه هنا، وهم لا يبحثونه عادةً، انطلاقاً من وضوح المسألة عندهم، وهو صحّة نسبة هذا الكتاب بنسخته القائمة اليوم إلى ابن قولويه أو إلى شخصٍ عالم ثقة من المتقدّمين قال هذا النصّ الذي في المقدّمة، وإلا فإذا نوقش بعدم إمكان تصحيح نسبة نُسخ كتاب كامل الزيارات التي ظهرت منذ حوالي أربعة أو خمسة قرون تقريباً، وأنّه لو صحّت فليس الكتاب لابن قولويه، بل لآخرين، مثل ما قد يقال من أنّه للحسين بن أحمد بن المغيرة البوشنجي أو غيره، فإنّ الأمر يتخذ نسقاً آخر من البحث، ونفترض هنا التسليم بنسبة الكتاب، كما نفترض التسليم بصحّة النسخ (ونسبتها) التي فيها النصّ العمدة الذي في المقدّمة، والذي يقع محلّ البحث والاستدلال.

المطالعات النقديّة على التوثيق العام، عرض وتعليقات

لقد تعرّضت نظريّة التوثيق العام هنا للعديد من الانتقادات، المتراوحة بين عدم الدلالة وإجمال الدلالة، والتي ستُبدي لنا المواقف المتعدّدة في تفسير النصّ العمدة هنا، وأبرزها:

الانتقاد الأوّل: إنّ هذا النص مجمل مردّد أمره بين توثيق خصوص مشايخ ابن قولويه الذين يروي عنهم بدون واسطة، وبين توثيق جميع الرواة الواقعين في أسانيد هذا الكتاب،

---

(١) انظر: أصول علم الرجال: ١٨٣ ـ ١٨٤.

فإن جملة «وقع لنا من جهة الثقات من أصحابنا رحمهم الله برحمته» ربما يُقصد منها: وصلنا من ناحية مشايخنا الثقات، لا أنّ كلّ رواة السند ثقات، ومع وجود هذا الاحتمال المعتدّ به، لا تركنُ النفس إلى استظهار الكلّية، فيؤخذ بالقدر المتيقّن ـ كما هي حالات إجمال الكلام ـ وهو هنا المشايخ المباشرين[1].

ومن الواضح أنّ نتيجة هذا الانتقاد هو توثيق بعض معيّن من رواة الكتاب وهم المشايخ المباشرون، كما أنّه يقوم على الإجمال النسبي في النصّ بما يفرض الأخذ بالقدر المتيقّن، وهو المشايخ المباشرون.

لكنّ هذا الانتقاد متوقّفٌ في استحكامه النهائي على ردّ تقريبات الاستدلال بهذا النص/الشهادة، كما سوف يأتي في الانتقادات اللاحقة، وكذلك على ردّ النظريّات التفسيريّة الأخرى المطروحة هنا، لهذا لا نبتّ فيه إلى ما بعد الانتهاء من المقاربات التفسيريّة المتعدّدة، فانتظر.

الانتقاد الثاني: إنّ كلمة «وقع» تعني «وصل»، ووصول الخبر يكون من ناحية المشايخ، وإن كان الحقّ أنّ الجميع مساهم في الوصول والإيصال. أما الترحّم فلا يدلّ على أنّهم غير مشايخه، على أساس استبعاد وفاتهم جميعاً لحظة كتابة هذه المقدّمة، لاحتمال أنّه ألّف هذا الكتاب في آخر عمره، وعادة ما يكون مشايخ الرجل متوفّين في هذه السنّ، فلا مانع من الترحّم عليهم حتى لو بقي واحد أو اثنان. وأما أنه إذا لم يكن سائر رجال السند ثقاتاً فلا فائدة من وثاقة خصوص المباشرين من المشايخ، فهذا يتم لو كان ابن قولويه هادفاً لتصحيح السند على طريقة نظريّة حجية خبر الواحد الثقة، أما إذا كان هدفه إعطاء وزن لكتابه وأنّه لم يأخذه عن النكرات أو الضعاف أو ما شابه، فهنا يكفي أن يذكر أنه أخذ هذه الروايات من كبار رجال الطائفة النقّاد الخبراء في عصره، ليجعل بذلك وزناً لكتابه.

(١) راجع: تحرير المقال: ٥٧؛ ودروس تمهيدية في القواعد الرجاليّة: ١٧٧؛ وهو المنقول عن السيد محمّد حسين فضل الله شفاهاً.

وأما المقارنة بين عدم إمكان الإحاطة بأخبار الثقات وغيرهم مع إمكان الإحاطة بالأخبار التامة السند، فهذا جيد، لكنّه يصدق أيضاً على النظريّات الأخرى، بمعنى أنّه حيث كانت الروايات كثيرة جداً لا يمكن حصرها لهذا اخترت أن أنقل ما حدّثني به شيوخي الثقات، فإن إمكان الحصر هنا وارد، فلا ترجيح لهذا الاحتمال على ذاك.

وأما تصريحه بأنّه لا يروي عن الشذاذ من الرجال، فهذا أيضاً لا يختصّ بغير مشايخه، فقد يكون ابن قولويه ـ كعادة الكثير من شيوخ تلك الفترة ـ قد أخذ عن كثير من المشايخ الغث منهم والسمين المعروف منهم والمجهول، فأحبّ أن تتمحّض رواياته في هذا الكتاب بأن تكون مرويةً عن المشايخ المعروفين المشار إليهم بالبنان في عالم الحديث والرواية. هذا على تقدير الربط بين تعهّد الرواية عن الثقات وتعهّد عدم الرواية عن الشذاذ.

كما أنّ تعبيره بكلمة: «أصحابنا»، وإن لم يكن اصطلاحاً في المشايخ، لكنّ إطلاقها على المشايخ هادفاً عدم النقل عن شيوخه من غير الشيعة، ليس بالخطأ ولا بالغريب.

وعليه فتمام الوجوه التي ذكروها لدعم تفسير النص بما يفيد الشموليّة لغير المشايخ لا تنهض شاهداً.

وهذا الانتقاد يهدف أيضاً للانتصار لتوثيق البعض المعيّن، وهم المشايخ فقط، كما أنّه يعتمد الإجمال والترديد في العبارات، بحيث يؤخذ منها بالقدر المتيقّن، فيصلح هذان الانتقادان هنا لتضعيف النوثيق العام، لا لتعيين التوثيق الخاصّ، إلا بعد تحقيق سائر الملاحظات القادمة، فانتظر.

الانتقاد الثالث: ما ذكره غير واحد، من أنّ الأخذ بهذه الشهادة سيوقعنا في بعض المشاكل، وذلك أنّ ابن قولويه قد ذكر في المقدّمة أنّه لا يروي عن الشذاذ النكرات من الرواة، وأنّه لا يروي إلا عن المعروفين بالعلم المشهورين بالرواية، وعن خصوص الثقات، وأنهم من أصحابنا أي الشيعة، وترحّمه عليهم..

وإذا أخذنا عناصر شهادة ابن قولويه سنجدها بأجمعها مخرومة؛ وذلك:

أ ـ إنّ قريباً من نصف رواة هذا الكتاب (قيل: أكثر من ٢٠٠ شخص) هم أشخاص مجهولون بل مهملون لا يُعرفون في عالم الحديث والرواية، فضلاً عن أن يكونوا مشهورين بالحديث والعلم، وبعض الرواة لم يردوا سوى في كتاب ابن قولويه هذا، فكيف نتصوّر وفاءه بتعهّده؟! وهل يعقل القول بالتخصيص هنا في العام الخبري وهو مستهجن عرفاً؟! خذ مثالاً أحمد بن إسحاق القزويني، وأحمد بن جعفر البلدي، وأحمد بن الحسن الميثمي، وغيرهم، مضافاً إلى إيراده روايات عن نساء، ونادراً ما تكون هناك امرأة في عالم الحديث والعلم والرواية تحسب مشهورةً معروفة في تلك الفترات.

ب ـ إنّ بعض الرواة الواردين في الكتاب يعدّون من المشهورين بالضعف بين الشيعة مثل الحسن بن علي بن أبي عثمان، ومحمد بن مهران، والقيسي، والبطائني الوالد والولد، وعمر بن سعد، محمد بن جمهور العمي، وعبد الله بن القاسم الحارثي والحضرمي، وعمرو بن شمر، وسهل بن زياد، وعبد الرحمن بن كثير الهاشمي، وعلي بن حسان الهاشمي، وأبي جميلة المفضل بن صالح، وعبد الله بن عبد الرحمن الأصم و..

ج ـ إنّ عدداً من رواة الكتاب من غير الشيعة بحيث لا يصحّ توصيفه بأنهم من «أصحابنا»، مثل عمر بن سعد، وليث بن أبي سليم، وهو ـ على ما قيل ـ غير شيعي، وإسماعيل بن زياد السكوني وغيرهم.

د ـ إنّ جملة من روايات هذا الكتاب مرسلة ومرفوعة، فكيف يوثّق ابن قولويه أشخاصاً لا يعرفهم؟!

هـ ـ عدم التفات الطوسي والنجاشي لهذا التوثيق.

و ـ استرحامه في المقدّمة على هؤلاء، مع أنّه ذكر بعض من لا يستحقّ الرحمة قطعاً، مثل عائشة زوج النبيّ، وليث بن أبي سليم العامي، والبطائني الواقفي، وعمر بن سعد، وغيرهم.

مضافاً إلى أنّ طريقة القدماء أن يحقّقوا الخروج من عهدة شيخهم، أمّا من بعده فلا يشعرون بأنّه يلزمهم إثبات وثاقته، كما رأينا من الشيخ النجاشي سابقاً حيث يرفع الكلفة

إذا كانت بينه وبين الضعيف واسطة، إلى غير ذلك مما يدفع للقول إما بأنّه مشتبه أو غير دقيق أو يريد خصوص المشايخ المباشرين حملاً له على حُسن الظنّ والصحّة، وأخذاً بالقدر المتيقّن من الشهادة[1].

وهذا الانتقاد بضمّ بعض فقراته إلى بعض لا بأس به، وإن كان يمكن التخلّص من بعض فقراته، مثل فقرتي: د ـ هـ؛ لأنّ الإرسال قد يكون للنسيان مع الوثوق بوثاقة من نسي اسمه ولاسيما مع عدم كثرة المراسيل، وعدم ظهور هذه القاعدة في كلمات الطوسي والنجاشي لا يعني عدمها بعد عدم كونهم ـ إما تعهداً وإما عملاً ـ بصدر بيان تمام القواعد والحيثيات الرجالية، كما صار واضحاً. وأمّا قضيّة الترحّم فهي صحيحة لو رجعت لعدم تعارف ترحّم علماء الشيعة على مثل عائشة زوج النبيّ، أمّا في نفسه فلنا موقف آخر ولنا فيه كلام.

وعلى أيّة حال، فهذا الانتقاد يريد أيضاً أن يثبت توثيق المشايخ خاصّة لا مطلق الرواة، معتمداً على الأخذ بالقدر المتيقّن الرافع للإشكالات عن النصّ من خلال توفيقه مع متن الكتاب.

ولكنّ السؤال الأبرز بعد هذه الإشكالات هو: كيف عرفنا أنّ هذه الانتقادات الثلاثة المتقدّمة تفضي إلى الانتقال في التوثيق من مطلق الرواة إلى خصوص المباشرين من مشايخ ابن قولويه؟

---

(١) انظر فقرات هذا الانتقاد موزّعةً في: الخوئي، الاستدراك على رجال كامل الزيارة ـ نصّ منسوب إليه بعد عدوله عن التوثيق العام، وقد نقله الشيخ عرفانيان في كتابه:ـ مشايخ الثقات: ١٥٣ ـ ١٥٤؛ والسبحاني، كلّيات في علم الرجال: ٣٠٢ ـ ٣٠٣؛ ومحسني، بحوث في علم الرجال: ٦١ ـ ٦٢؛ وتحرير المقال: ٥٧ ـ ٥٨؛ وأصول علم الرجال: ١٨٤ ـ ١٨٥؛ ودروس تمهيدية في القواعد الرجاليّة: ١٧٧؛ والغريفي، قواعد الحديث ١: ٢٤١ ـ ٢٤٥؛ واللنكرودي، الدرّ النضيد في الاجتهاد والاحتياط والتقليد ١: ٩١؛ والسيفي المازندراني، مقياس الرواة: ١٩٩ ـ ٢٠٠؛ وعلي الحسيني الصدر، الفوائد الرجاليّة: ٦٠.

قد يبدو أنّ مبرّر ذلك ـ كما يلوح من بعض الكلمات ـ هو حُسن الظنّ بابن قولويه، وصوناً لكلامه عن الإخبار على خلاف الواقع[١]، وربما يتعزّز هذا الأمر عندما ننظر في الصيغ الماضوية في المقدّمة التي كتبها ابن قولويه، حيث هي ظاهرة بأنّ هذه المقدمة كُتبت بعد تصنيف الكتاب، الأمر الذي يُبعد احتمال أنه كان بصدد التعهّد بشيء ثم نسي أثناء تأليف الكتاب أو عدل عن نظره الأوّل دون أن يقوم بتغيير المقدّمة، كما هي الظاهرة الموجودة عند بعض المؤلّفين.

لكن هل هذا يحصّل وثوقاً بإرادته لخصوص المشايخ؟ وهل حقاً عبارته تحمل ظهوراً في ذلك؟ قد يقال بأنّ المشتهر التعبير بالمشايخ بدل الأصحاب وأنّ تعبير الاسترحام لا يناسب المشايخ خاصّة، فلماذا نأخذ بالقدر المتيقّن ولا نقول بأنّه وثق رواة كتابه لكنّ توثيقه لا يعتدّ به لوجود منقوضات عديدة فيه، فليس هو بمعصوم[٢]، وسيأتي الجواب عن أصل هذا السؤال بإذن الله؛ فإنّه لو صحّت نظرية مثل الشيخ جواد التبريزي لكفت في إبطال هذه الإشكاليات كلّها مثلاً[٣]، وكذلك لو قيل بأنّ غرضه تصحيح الكتاب بمعنى الصحّة عند القدماء لا غير، كما قد يظهر الميل إليه من المرتضوي اللنكرودي[٤].

هذا كلّه، فضلاً عن أنّه لا يُفهم من العبارة توثيق مطلق مشايخه ولو في غير هذا الكتاب كما هو واضح، خلافاً لما قد يستوحى من كلمات السيّد الأبطحي من توثيق مطلق مشايخه ولو في غير هذا الكتاب، حتى بلغ بهم ثلاثةً وخمسين شيخاً[٥].

فالمتحصّل إلى الآن بطلان نظريّة توثيق الجميع، على انتظار البتّ في بطلان نظرية توثيق المشايخ خاصّة أو تصحيحها.

---

(١) الداوري، أصول علم الرجال: ١٨٥؛ والسيفي المازندراني، مقياس الرواة: ٢٠٠.

(٢) انظر: آصف محسني، بحوث في علم الرجال: ٦٢، ٦٤.

(٣) انظر: منير الخباز، بحوث في فقه الحج ١: ١١٤.

(٤) انظر: اللنكرودي، الدرّ النضيد في الاجتهاد والاحتياط والتقليد ١: ٩١ ـ ٩٢.

(٥) انظر: الأبطحي، تهذيب المقال ٤: ٥٠٦ ـ ٥٢٥.

الاختلاف بين السيدين الحكيم والسيستاني، عرض ومحاكمة

وقد ردّ السيد محمّد سعيد الحكيم على هذه الإشكاليّات مصرّاً على الوقوف على ظاهر عبارة ابن قولويه، بردّ حاصله: إنّ عناصر الضعف التي بُيّنت في هذا الإشكال يجب النظر فيها بتأنٍّ وتفكيكها بحيث نرفعها، وفي الوقت عينه نحافظ على ظاهرة عبارة ابن قولويه في التوثيق العام، وذلك:

أ ـ إنّ وجود الروايات المرسلة والمرفوعة والمقطوعة في الكتاب لا ينافي تعهّد ابن قولويه؛ إذ لايبعد أن يكون عالماً بأنّ الشخص الذي أرسل لا يُرسل إلا عن ثقة، فذكر الخبر المرسل عالماً بوثاقة الواسطة ولو لم يعرف عينها، أو يكون الكتاب الذي أخذ منه هذه الرواية المرسلة معلوم الصحّة؛ لعرضه على أهل البيت أو خواصّ أصحابهم وتصحيحهم له، وهو أمر متيسّر لمثل ابن قولويه، وليس بالبعيد.

ب ـ إنّ حصره الرواية عن أهل البيت إنّما هو على تقدير عثوره على روايات لهم في هذا الموضوع أو ذاك، لا مطلقاً، كما أنّ وجود روايات عن غير أهل البيت في هذا الكتاب غايته أنّه يجعلنا نفسّر تعهّده بالنقل عنهم خاصّة على أنّه على نحو الغلبة، وهذا غير تعهّده بالنقل عن الثقات في الكتاب بحيث لا يتضرّر الثاني بالأوّل، وهكذا الحال في روايته عن غير الإماميّة، فإنّ الظاهر من عدم روايته عن غير أصحابنا هو من كان بعيداً منهم لا من كان مخالطاً لهم بحيث يكون حديثه من حديثهم، كالسكوني وأبي الجارود وطلحة بن زيد وغيرهم؛ فإنّ هؤلاء ملحقون بأصحابنا في الحديث.

ج ـ إنّ وجود عدد كبير من المهملين في أسانيد هذا الكتاب ليس بضائر؛ فإنّ كتب الرجال أهملت الكثير من الرواة ولم تترجمهم، فلعلّ هؤلاء كانوا معروفين ولكن لم تترجمهم لنا كتب الرجال التي وصلتنا. وكتب الرجال أغلبها كتب فهارس مصنّفين أو كتب من هم رواة عن الأئمّة لا من وقع في الطرق بعد ذلك.

د ـ إنّ اشتمال الكتاب على أشخاص مضعّفين إن اُريد به أنّهم مضعّفون عند غير ابن قولويه بحيث يحتمل أنّهم عنده ثقات فلا ضير؛ لإمكان توثيقه لهم مع كون سائر علماء

الطائفة كانوا يرونهم ضعفاء، إذا غايته تعارض الجرح والتعديل، وأمّا لو لم يحتمل ذلك بحيث لا يحتمل أنّ شهرة ضعفهم ووضوحها كانت خافيةً عليه، فيمكن القول بأنّه روى عنهم حال كونهم ثقاتاً عند أداء الرواية، حتى لو عرض لهم ما أوجب سقوط روايتهم لاحقاً كضعف الذاكرة وفساد العقيدة وغير ذلك. ولو كان هذا الحمل بعيداً فلا مانع من تحمّله نظراً لجلالة مكانة المؤلّف، فهو أولى من حمل كلامه على خصوص مشايخه المباشرين[1].

وقد أجاب السيد محمّد رضا السيستاني هنا بجوابٍ مفصّل يقوم على أمور:

١ ـ إنّ دعوى أنّ المراسيل التي ذكرها ابن قولويه في كتابه كان قد أخذها عمّن لا يروون ولا يرسلون إلا عن ثقة، بعيدةٌ جداً؛ فإنّ المرسِلِين في كتابه يزيد عددهم عن الستين شخصاً، وفيهم العديد من الضعفاء كسلمة بن الخطاب، وعبد الله بن عبد الرحمن الأصم، ومحمد بن جمهور العمي، بل فيهم من جرى التصريح فيه بأنّه يروي عن الضعفاء، كمحمد بن خالد البرقي، وسائرهم بين مجهول ومهمل وموثق، فلو كان هؤلاء جميعاً لا يرسلون إلا عن ثقة لظهر على ذلك شاهد واشتهر، وعددهم كبير جداً، ولتميّزت رواياتهم عن سائر المرويّات في كتب الحديث، ولم ينقل لنا أحد تعهّد هؤلاء بمثل ذلك، وفي العادة يتمّ التصريح بمثل هذه التعهّدات والالتزامات فيما لم نجد عيناً ولا أثراً لذلك.

بل إنّ العديد من المراسيل التي ذكرها ابن قولويه بعضها وقع الإرسال فيه بأكثر من واسطة واحدة، وفي هذه الحال يصعب جداً على المرسِل أن يتحقّق من وثاقة الواسطة غير المباشرة له.

٢ ـ إنّ دعوى أنّ ابن قولويه قد يكون أخذ مرفوعاته ومرسلاته ومقطوعاته من كتاب قامت القرائن الخارجيّة على صحّته نتيجة عرضه على الأئمّة أو غيرهم، فهو ـ لو سلّمناه ـ لا يفيد هنا شيئاً؛ لأنّنا لا نتكلّم في التصحيح، بل نتكلّم في التوثيق.

---

(١) محمد سعيد الحكيم، مصباح المنهاج (التجارة) ١: ٤٦١ ـ ٤٦٣.

٣ ـ إنّ دعوى أنّ ابن قولويه ذكر رواياتٍ عن غير المعصومين لأنّه بيّن في المقدّمة أنّه يروي عن غيرهم إذا لم يكن فيما وصله منهم كفاية، فهذا الكلام مبنيٌّ على وجود كلمة (إذا) في النصّ، كما هو الموجود في الطبعة النجفيّة والطبعة القميّة، إلا أنّ المذكور في الطبعة الطهرانيّة، وكذلك في بحار الأنوار وخاتمة المستدرك ـ بالطبعة الحجريّة ـ هو لفظ (إذ)، وهو الأنسب بالعبارة.

٤ ـ وأمّا وجود غير الإماميّة في الكتاب بزعم أنّهم ملحقون بهم كالسكوني، فهذا محض احتمال ليس عليه شاهد، نعم في كتب الفهارس فعلوا ذلك هناك لمصالح ترجع للتصنيف، ولكنّه لا يكفي هنا.

وأمّا دعوى أنّ روايته عنهم غايتها إخلاله بتعهّده بذلك لا بتعهّده بالرواية عن الثقات، فهو غير دقيق؛ لأنّ المقاربة النقديّة المتقدّمة كلّها لا تريد أن تتعامل مع كلّ مفردة لوحدها، بل تريد أن تجعل مجموع هذه الإرباكات غير قابل للتوجيه، فلاحظ.

٥ ـ إنّ دعوى أنّ إهمال كتب الرجال للكثير من الرواة ليس أمراً غريباً، فقد يكونون ثقاتاً لكنهم أهملوهم، غير صحيحة؛ لانّ ابن قولويه لم يقف عند حدود توصيف هؤلاء بالثقات، بل وصفهم أيضاً بالمعروفين بالرواية والمشهورين بالحديث والعلم، وصدق مجموع هذه الأوصاف على ما يقارب نصف روايات الكتاب في غاية البعد، وإلا لظهر وبان. بل حتى توثيق كلّ هؤلاء ليس بالأمر الذي يغيب في العادة عن كتب الرجال، كيف وقد رأينا تضعيفاتٍ لبعضهم!

٦ ـ أمّا توجيه وجود الضعفاء بانّه اختلاف في الجرح والتعديل يجري مثله في العادة، فهو غير دقيق؛ فإنّ الاختلافات تكون ببضعة أسماء بين الطوسي والنجاشي وغيرهما؛ أمّا أن يوثق شخص عدداً كبيراً من الرواة المطعون فيهم عند الكلّ أو البعض فهذا شيء لم يقع حتى في تضعيفات ابن الغضائري، فمن وردت فيهم مطاعن هنا يبلغ عددهم ٦٢ راوياً، وهذا رقم ضخم وهم: أحمد بن الحسين بن سعيد، وأحمد بن هلال العبرتائي، وإسماعيل بن سهل، وأمية بن علي القيسي، وبكر بن صالح، وثابت أبو المقدام، وإبراهيم بن إسحاق

النهاوندي، وجعفر بن محمد بن مالك، والحسن بن الحسين اللؤلؤي، والحسن بن راشد، والحسن بن علي بن أبي حمزة، والحسن بن علي بن أبي عثمان، والحسن بن علي بن زكريا العدوي، والخيبري، وداود بن كثير الرقي، وزكريا المؤمن، وزياد القندي، وسالم بن مكرم أبو سلمة، وسعد بن طريف، وسلمة بن الخطاب، وسهل بن زياد، وصالح بن سهل، وصالح بن عقبة، وصالح النيلي، وعبد الرحمن بن أبي حماد الكوفي، وعبد الرحمن بن كثير الهاشمي، وعبد الله بن أحمد الرازي، وعبد الله بن بحر، وعبد الله بن بكر الأرجاني، وعبد الله بن حماد الأنصاري، وعبد الله بن عبد الرحمن الأصم، وعبد الله بن القاسم الحارثي، وعبد الله بن القاسم الحضرمي، وعلي بن أبي حمزة، وعلي بن أحمد بن أشيم، وعلي بن حديد، وعلي بن حسان الهاشمي، وعلي بن ميمون الصائغ، وعمرو بن شمر، والقاسم بن الربيع الصحاف، والقاسم بن يحيى، ومحمد بن أبي عبد الله الرازي الجاموراني، ومحمد بن أسلم الجبلي، ومحمد بن أورمة، ومحمد بن جمهور العمي (القمي)، ومحمد بن الحسن بن شمون، ومحمد بن سليمان الديلمي، ومحمد بن سنان، ومحمد بن صدقة، ومحمد بن عبد الله بن مهران، ومحمد بن علي القرشي، ومحمد بن عيسى بن عبيد، ومحمد بن الفضيل، ومحمد بن موسى الهمداني، ومحمد بن يحيى المعاذي، والمعلى بن خنيس، والمعلى بن محمد البصري، والمفضل بن صالح، والمفضل بن عمر، والمنصور بن العباس، وموسى بن سعدان الحناط، ويونس بن ظبيان.

وهذا كلّه يعني أنّ ابن قولويه يختلف عن الرجاليّين في توثيق وتضعيف عدد كبير من الرواة مما لم يعهد مثله، بل توثيقه لعدد من مشاهير الكذابين.

٧ ـ إنّ القول بأنّ توثيقه لهؤلاء كان حال أدائهم الرواية، فهو مخالف لظاهر كلام ابن قولويه، ويبعّده أنّ هؤلاء لم يثبت أنّ لهم مرحلتين في حياتهم، ولم يثبت أنه أخذ منهم في المرحلة الصالحة، فكلّها فروض في فروض بلا شاهد.

وعليه، فبعد التسليم بجلالة ابن قولويه وخبرويّته في الحديث، كما شهدوا له بذلك،

يلزم رفع اليد عن التوثيق العام لصالح معنى آخر[١]، سواء كان توثيق خصوص المشايخ أم غيره.

وبعض ما أفاده السيد السيستاني حفظه الله صحيح تامّ، ولا أقلّ من مساعدته في إيجاد الترديد في النفس، بحيث يُلزمنا مع ما تقدّم ـ في الحدّ الأدنى ـ بالأخذ بالقدر المتيقّن من دلالة العبارة.

إلا أنّه يمكن التأمّل في مواضع عدّة من كلامه رعاه الله:

الموضع الأوّل: إنّ الإيراد على السيد الحكيم ببُعد كون ستين رجلاً ممّن لا يروون ولا يرسلون إلا عن ثقة غير واضح؛ لأنّه توجد فرضيّة معقولة في أن يكون هؤلاء قد تتبّع ابن قولويه مشايخهم فرآهم جميعاً من الثقات عنده، أو رأى أنّ كلّ واحدٍ منهم كانت غالبيّة مشايخه وجميع من يُكثر من الرواية عنه من الثقات عنده، فتوصّل إلى تقوية احتمال كون مراسيلهم مرويّةً عن الثقات، كما أشرنا إلى ذلك في مراسيل الثلاثة.

فهنا لا يوجد تعهّدات لفظية ولا حاليّة ولا يوجد نقل إجماع عن الطائفة حتى نقول ببُعد عدم وجود مؤشر له في كلماتهم، بل غايته أنّ هؤلاء الستين قد تتبّع ابن قولويه ـ على نظريّاته ـ مشايخهم، فرأى هذه الغلبة في رواياتهم عن مشايخهم الثقات، وليس من الضروري أن يكون كلّ مشايخهم عنده ثقاتاً، فاطمأنّ بوثاقة الشيوخ الواردين في رواياتهم المرسلة هذه، وأيّ ضير في ذلك؟!

نعم، الإرسال متعدّد الوسائط ـ كالإعضال ـ يصبح هذا التفسير فيه بعيداً نسبيّاً في إمكانه الواقعي.

الموضع الثاني: إنّ ترجيح كلمة (إذ) على كلمة (إذا) غير واضح؛ لأنّ النسبة متساوية من حيث المعنى، فكما يجوز أن يكون أراد بأنّنا لا نروي عن غيرهم ممّا ذكروه عن النبيّ مثلاً إلا عندما لا نجد في رواياتهم ما نريده، كما أفاد شبيهه الطوسي أيضاً في كتاب

---

(١) محمد رضا السيستاني، قبسات من علم الرجال ١: ١٠٥ ـ ١٢٠.

العدّة[1]، كذلك يحتمل أنّه يريد أن يقول: إنّنا لا نروي عن غيرهم لكفاية ما وصلنا منهم كفايةً تامّة، فما هو الموجب القهري للترجيح؟ وحتى لو ترجّح فهل هو بمستوى الظهور الهادم لاحتمال الطرف الآخر؟

يضاف إلى ذلك أنّ المستشكل اعتمد على ما جاء في نقل البحار والمستدرك، وهذا لا يكفي؛ لأنّ الطبعة القميّة التي كانت بتحقيق القيومي، وفيها كلمة (إذا)، قد تمّ فيها الاعتماد على نسختين مخطوطتين، وهما مخطوطة مكتبة مجلس الشورى الإسلامي التي ترجع إلى عام ١٠٩٣هـ، وهي معاصرة للمجلسي نفسه، ومخطوطة الآستانة الرضويّة[2]، نعم طبعة دار المرتضوية وهي الطبعة النجفيّة (طبعة عام ١٣٩٨هـ) لا تشرح المخطوطات التي استندت إليها، فما هو الموجب لترجيح نقل البحار والمستدرك على مخطوطة القرن الحادي عشر الهجري؟! ليس هناك من موجب سوى الاعتماد على طريق صاحب البحار وصاحب المستدرك (ولعلّ الثاني وصلته عين نسخة الأوّل أو نقل عنه كما يظهر من مواضع) إلى كتاب كامل الزيارات، ولكنّه غير صحيح؛ فإنّه فضلاً عن عدم ثبوت كون طرق المتأخّرين حقيقيّةً، وإثباتُ حقيقيّتها يحتاج إلى قرينة في هذا المورد أو ذاك، كما حقّقناه في محلّه بالتفصيل.. لا ينفع هنا؛ لأنّ غايته وجود طريق معتبر من صاحب البحار إلى كتاب كامل الزيارات، ونحن لا نلتزم بحجيّة خبر الواحد مطلقاً، فمع وجود مخطوطة معاصرة للمجلسي يوجد فيها تعبير (إذا)، ومع كون هذا التعبير ينسجم مع سلوك المصنّف في داخل الكتاب ممّا يجعل سلوكه مرجّحاً لنسخة (إذا) بنحو القرينة، مع هذا كلّه، لا يحصل لنا اطمئنان بكون النسخة الصحيحة هي نسخة (إذ)، وهذا كاف في المقام، لاسيما على ما سيأتي من صاحب الإشكال نفسه هنا من وجود بعض الأخطاء في عبارة خاتمة المستدرك نفسه على مستوى المقطع الثاني من النصّ/ العمدة.

---

(١) انظر: العدّة في أصول الفقه ١: ١٤٩.

(٢) كامل الزيارات: ٢٩ ـ ٣٤، تحقيق القيومي.

وحيث لا موجب للترجيح، فإنّنا لا نستطيع أن نجزم بكون العبارة هي (إذ)، فلا يرد الإشكال في أنّه خالف تعهّده بعدم النقل عن غير المعصومين؛ لعدم إحراز وجود تعهّد مثل هذا منه.

الموضع الثالث: إنّ استبعاد احتمال الرواية عن السكوني وأمثاله بدعوى كونهم ملحقين بالأصحاب، غير وجيه؛ فقد فعلها أصحاب التصانيف والفهارس، واندراج هؤلاء في أصحابنا وروايتهم في رواياتنا مشهود عظيم، فأيّ مانع من مثل هذا الحمل مع قلّة عدد من نحرز عدم كونهم من الإماميّة؟! هذا لو قلنا بأنّ كلمة (أصحابنا) منصرفة لخصوص الإمامي، أمّا لو جعلناها عامّةً لمطلق الشيعي، فسيكون عدد المُقحَمين في غاية الندرة كالسكوني مثلاً، فلماذا لا يكون هذا الأمر معقولاً في هذه الحال؟! نعم ذكر عمر بن سعد وأمّ المؤمنين عائشة لن يكون مفهوماً في هذه الحال، علماً أنّ أغلب المواضع التي ذكر فيها عمر بن سعد احتمل بعضهم فيها أن يكون المراد عمرو بن سعيد المدائني، عدا مورد واحد حسب الظاهر، ولا أُريد أن أُعلّق على هذا. والرواية عن عائشة قليلة للغاية جداً، بل حتى السكوني وليث بن أبي سليم رواياته قليلة جداً.

ولا أُريد هنا نفي هذه المشكلة، بل أُريد تخفيف حجمها فقط، فلاحظ.

الموضع الرابع: إنّ تفكيك السيد الحكيم بين تعهّد الرواية عن الشيعي وتعهّد الرواية عن الثقات لا يناقش بجملة: إنّ مرادنا مجموع المعطيات التي تربك النصّ لا كلّ فقرة فقرة على حدة؛ لأنّه لو تمكّن السيد الحكيم من الجواب عن سائر المشاكل فسيكون جوابه التفكيكي صحيحاً، ولو لم يتمكّن فلن ينفعه التفكيك هنا، نعم ما يصلح إيراداً عليه هو أنّ التعهّد بالرواية عن الثقات والتعهّد بالرواية عن الأصحاب وردا في عبارة واحدة متصلة ببعضها في جملة واحدة، فالتفكيك لن يكون عرفيّاً بين الدعويين، ولعلّ هذا ما قصده المستشكل من كونه يوجب الإرباك.

الموضع الخامس: إنّ ما قيل من أنّ الإهمال هنا غير معقول؛ لكون المهمَلين هم من المشاهير كما تفيده العبارة، مبنيٌّ على تفسير صاحب الإشكال نفسه والقائم ـ كما سيأتي ـ

على الربط بين مقطَعي النصّ العمدة في المقام، وسوف نعلّق في محلّه على هذا الكلام، ونُثبت أنّه لا دليل عليه في الجملة الأولى الدالّة على التوثيق. نعم يصلح هذا إيراداً على أحد تفاسير المقطع الثاني نفسه لو فهم منه عدم إيراده اسم أحد ليس بمشهور في عالم الحديث والعلم، ومن ثمّ يُضعف وثوقنا النوعي بشهادة ابن قولويه نفسه.

الموضع السادس: إنّ الردّ على السيد الحكيم بأنّه لا يُعقل أن يختلف ابن قولويه مع الطائفة كلّها في ٦٢ راوياً، فيوثق من ضعّفوه، يمكن النقاش فيه من جهتين معاً:

الجهة الأولى: إنّ الكثير من التضعيفات التي استند إليها لتضعيف هؤلاء غير ثابتة عند جماعة، كتضعيفات ابن الغضائري، التي يرى السيد الحكيم نفسه أنّها لا يعمل بها منفردةً لتشدّده[١]، وبعضها تضعيف من رجل واحد كالطوسي أو الصدوق، ولعلّ سائر الأصحاب يوافقون ابن قولويه في توثيقه، لا هذا ولا ذاك في تضعيفهما.

الجهة الثانية: إنّ غاية ما تفيده هذه الإشكاليّة هو كون ابن قولويه من المتساهلين في أمر التوثيق، لاسيما على مباني اجتهاديّة النشاط الرجالي كما يراه المستشكل هنا نفسه، وليس هذا بالأمر الغريب، فقد عرف في أوساط أهل السنّة عن الحاكم النيسابوري وابن حبان البستي أنّهما متساهلان في التوثيق والتصحيح، واختلفوا معهما في مواضع كثيرة جداً، ولهذا ترك بعضهم الاعتماد على تقوياتهما في الحديث والرجال، فأيّ مانع أن يكون ابن قولويه من المتساهلين في أمر التوثيق، كبعض المتأخّرين والمعاصرين، فيوثق عدداً كبيراً ممّن لم توثقهم الطائفة، وربما كان يمثل مدرسةً متساهلة في هذا الصدد، ولعلّه لهذا لم يعملوا بتوثيقاته ولم يشيروا إليها نتيجة هجرانها مثلاً، وعليه فلا يكفي كثرة التعارض لإسقاط دلالة العبارة على التوثيق العام لو كانت دالّةً. نعم على مبانينا قد يوجب ذلك ضعف قرينة الوثوق بتوثيقات هذا الرجل.

وما قلناه يستوي فيه القول بكون نشاط الرجاليّين قائماً على الحدس الاجتهادي أو على

(١) انظر: مصباح المنهاج (كتاب الطهارة) ١: ٤٧٤.

الحسّ، وإن كان على الحدس أوضح؛ فقد يكون ابن قولويه وصلته شهادات توثيق لهؤلاء، ووصلته شهادات تضعيف، لكنّه كان ممّن لا يأخذ بشهادات التضعيف، لانطلاقها من مواقف عقدية مثلاً في قضيّة الغلو، فلم يفهم منها تضعيفاً في النقل بقدر ما فهم منها تضعيفاً في العقيدة، كما هي الحال في الكثير من شهادات التضعيف التي لم يعتنِ بها أمثال الوحيد البهبهاني والشيخ النمازي وغيرهما، حتى أنهم فسّروا كلمة ضعيف بأنّ المراد منها الضعف في المذهب مثلاً.

وبهذا يظهر أنّ ما يصلح قرائن لإفادة الإرباك هو:

أ ـ وجود ـ ولو قليل ـ لغير الإماميّة من الرواة في الكتاب، مع كون التعهّد بالوثاقة مندكّاً في التعهّد بالرواية عن الشيعي في نصّ واحد وجملة فاردة.

ب ـ إنّ كلمة (وقع لنا) تحتمل المشايخ المباشرين وغيرهم، وفيها احتمالات أُخَر ستأتي.

ج ـ إنّ القرائن التي ذكرت لترجيح التعميم كلّها خضعت للنقاش كما تقدّم في الانتقاد الثاني.

د ـ وجود مراسيل متعدّدة الوسائط، وهي في العادة قلّما يمكن تحصيل وثاقة الطريق كلّه فيها.

هذا، وقد يستوحى أنّ ابن قولويه كان متساهلاً في التوثيق على تقدير ثبوت التوثيق العام، وهذا يضعف من قيمة توثيقاته عندنا، وعليه، فحتّى الآن ما تزال إفادة التعميم تعاني من شيء من التردّد، فانتظر.

الانتقاد الرابع: ما سجّله بعض المعاصرين، إشكالاً على توثيق خصوص المشايخ المباشرين، وحاصله: إنّه لو كان المراد ذلك لكان معناه أنّ جميع مشايخه من الثقات المعروفين المشهورين بالعلم والحديث، وهذا أمرٌ يصعب تصديقه، فإنّ فيهم أبا الحسين أحمد (محمّد) بن عبد الله بن علي الناقد، وأحمد بن محمّد بن الحسن بن سهل، والحسن بن الزبرقان الطبري، والحسين بن علي الزعفراني، وحكيم بن داود بن حكيم، ومحمد بن الحسين الجوهري، وهؤلاء لا ذكر لهم من غير طريق ابن قولويه لا في كتب الرجال، ولا

في أيّ سند من الأسانيد، فكيف يُعقل كونهم معروفين بالرواية ولم ينقل عنهم أحد من طبقة ابن قولويه؟! فحتى لو لم يكونوا من أصحاب الكتب والمصنّفات لماذا لم ترد أسماؤهم في الطرق والإجازات والأسانيد، مع أنّ مقتضى شهرتهم هو ذلك؟!

لا يقال: إنّ طريقة أصحاب الفهارس كانت تقوم على اختصار الطرق وليس بسطها.

فإنّه يقال: لم يكن الجميع كذلك، كالطوسي في الفهرست، وحتى مع ذلك كان يلزم ظهور اسم أحدهم في بعض الطرق ولو قليلاً هنا وهناك، بل الغريب أنّ أحداً من هؤلاء لم يرد ذكر اسمه في فصل (من لم يرو عنهم) من رجال الشيخ الطوسي، مع كونه مناسباً لذلك؛ مما يشير لشدّة جهالتهم، مع أنّ المفترض أنّهم قريبون من عصر الشيخ جداً، وبهذا نمنع نظريّة توثيق خصوص المشايخ المباشرين[1].

وهذا الانتقاد لا بأس به بوصفه قرينةً نافعة في المباشرين وغيرهم لا دليلاً، والغريب أنّ ما يشبهه لم يقبل به صاحب الإشكال في مراسيل الثلاثة وتوثيقاتهم كما تقدّم. وإلا فربما يصادف أنّ بعضاً من مشايخه قد يكونون معروفين بالرواية، لكن لم يتفق أن تُرجموا أو ذُكروا في الأسانيد الواصلة إلينا لسببٍ أو لآخر؛ إذ ليس عندنا دليلٌ على أنّ كلّ راوٍ معروف ولو في مدرسة حديثية معيّنة ـ وكونه معروفاً لا يعني أنّه الأعرف ـ فلابدّ أن تعرفه سائر المدارس الحديثيّة وتصل مرويّاته للجميع، لاسيما لو كانوا مشايخ من مناطق بعيدة أخذ منهم الرواية بالإجازة كآسيا الوسطى وما وراء النهر وغير ذلك في بعض الفترات الزمنيّة، وحيث كان العدد قليلاً أمكن تفادي مثل هذه المشكلة، وقد نُقل أنّ ابن قولويه أخذ من مشايخ في الريّ وخوزستان ومصر والعراق وغيرها[2]، بل لو تأمّلنا قليلاً لوجدنا بعض مشاهير الشيوخ، إنّما عُرفوا في الرواية ووقعوا في الأسانيد عبر شخص

---

(١) محمد رضا السيستاني، قبسات من علم الرجال ١: ١٢٠ ـ ١٢٢؛ وعلي السيستاني، قاعدة لا ضرر ولا ضرار: ٢١ ـ ٢٢.

(٢) انظر: دائرة المعارف بزرك اسلامي ٤: ٤٩١ ـ ٤٩٢ (ابن قولويه، حسن انصاري).

واحد، كإبراهيم بن هاشم الذي اشتهر عظيم الشهرة من خلال ولده.

نظرية السيستاني الخاصّة، بيان ونقد

الانتقاد الخامس: ما طرحه السيّد علي السيستاني، ويظهر موافقته لاحقاً من الشيخ آصف محسني، من أنّ هذه العبارة لا تدلّ لا على توثيق كلّ الرواة ولا خصوص المشايخ المباشرين، وإنما يُقصد بها أنّه يُنظر في الرواية التي يرويها الشاذّ من الرجال، فإن رأى أنّ المشهورين بالعلم والحديث قد نقلوا هذه الرواية عن هذا الرجل في كتبهم نقل هو بدوره هذه الرواية، بلا فرقٍ بين أن يكون الراوي الشاذّ من مشايخ ابن قولويه أو غيرهم.

وقد اعتقد السيستاني بأنّ هذا هو ظاهر كلام ابن قولويه بعد التأمّل، مضافاً إلى عناصر خارجيّة، مثل ضعف بعض الرواة وعدم شهرة بعض المشايخ كما أسلفنا[1].

وقد عمّق ولده السيد محمّد رضا السيستاني بيان والده ووسّعه، ولعلّه تطوير لما في بحوث الوالد المنشورة، وحاصل ما أفاده يمكن ترتيبه بترتيب إضافي منّي؛ للتوضيح، ضمن مراحل:

المرحلة الأولى: إنّ الموضع محلّ الشاهد من مقدّمة ابن قولويه ينقسم إلى مقطعين:

المقطع الأوّل: وهو جملة: «وقد علمنا أنّا لا نحيط بجميع ما روي عنهم في هذا المعنى ولا في غيره، لكن ما وقع لنا من جهة الثقات من أصحابنا رحمهم الله برحمته»، وقد أقرّ بأنّ هذا المقطع يفيد التوثيق العام لو بقينا معه لوحده فقط[2].

---

(١) السيستاني، قاعدة لا ضرر ولا ضرار: ٢١ ـ ٢٢؛ ومحسني، بحوث في علم الرجال: ٦٤.

(٢) لكنّ السيد منير الخباز ينقل عن بعض أساتذته ـ والظاهر أنّ مراده السيد علي السيستاني نفسه ـ أنّ المقطع الأوّل لا يفيد هنا شيئاً؛ لأنّ غايته أنّه جملة معترضة، فكأنّ إيراداً جاء بأنّ حصر روايات أهل البيت غير ممكن، فأجاب ابن قولويه بأنّ ذلك لا يعني نقصاً؛ لإمكان الإحاطة بما جاء من طريق الثقات، وهذا كلام عام لا علاقة له بالكتاب نفسه، وإلا فالحديث عن الكتاب جاء مجدّداً من قوله بعد ذلك: ولا أخرجت فيه حديثاً روي عن الشذاذ..؛ فراجع: منير الخباز، بحوث في فقه الحجّ ١: ١١٤ ـ ١١٥.

المقطع الثاني: وهو يقع بعد المقطع الأوّل مباشرةً متصلاً به، وهو جملة: «ولا أخرجت فيه حديثاً روي عن الشذاذ من الرجال، يأثر ذلك عنهم غير المعروفين بالرواية المشهورين بالحديث والعلم».

وهذا المقطع تمّ نقله في المطبوع المتوفّر من كتاب كامل الزيارات مختلفاً، فقد جاء في بحار الأنوار بالصيغة أعلاه، نقلاً عن كامل الزيارات، لكن في هامش طبعة البحار جاء: وفي نسخة: «يؤثر ذلك عن المذكورين»، بدلاً من «يؤثر ذلك عنهم»[1]، ومثله ما نقله المحدّث النوري عن كامل الزيارات في خاتمة المستدرك في الطبعة الحجريّة، لكنّ الموجود في الطبعة النجفيّة لكامل الزيارات (الطبعة المرتضويّة بتصحيح العلامة الأميني) والطبعة القميّة (بتحقيق الشيخ القيومي ونشر مؤسّسة الفقاهة) جاء: «يؤثر ذلك عنهم عن المذكورين»، وهو ما جاء أيضاً في الطبعة الأخيرة من خاتمة المستدرك، بينما في الطبعة الطهرانيّة (نشر مكتبة الصدوق، بإشراف علي أكبر الغفاري)، جاء: «يؤثر ذلك عنهم ـ عليهم السلام ـ المذكورين».

وعليه فعندنا عدّة صيغ:

أ ـ يأثر ذلك عنهم غير المعروفين بالرواية، وهذا موجود في البحار وخاتمة المستدرك بالطبعة الحجريّة.

ب ـ يؤثر ذلك عن المذكورين غير المعروفين بالرواية، وهو موجود في هامش البحار.

ج ـ يؤثر ذلك عنهم عن المذكورين، وهو الموجود في الطبعة القميّة والنجفية، وفي الطبعة الأخيرة لخاتمة المستدرك.

د ـ يؤثر ذلك عنهم ـ عليهم السلام ـ المذكورين، وهو الموجود في الطبعة الطهرانيّة.

المرحلة الثانية: بناء على ما تقدّم، يمكن طرح تفسيرين في هذا المقطع/ الثاني:

التفسير الأوّل: إنّ جملة: «غير المعروفين بالرواية المشهورين بالحديث والعلم» كأنّها

---

(١) بحار الأنوار ١: ٧٥.

وصف لقوله: «الشذاذ من الرجال»، فيكون المعنى: ولا أخرجت حديثاً روي عن الشذاذ من الرجال غير المعروفين بالرواية. وهذا ما فهمه جمهور العلماء الباحثين في هذه العبارة.

التفسير الثاني: إنّ جملة «غير المعروفين» تهدف لتوصيف رجال آخرين يروون أحاديث الشذّاذ، فيصبح المعنى: ولا أخرجت فيه حديثاً روي عن الشذاذ من الرجال إذا كان الراوي له عنهم من غير المعروفين بالرواية، وهذا التفسير هو الذي يقوم على فهم السيد علي السيستاني للنصّ.

المرحلة الثالثة: إذا تأمّلنا معنى كلمة الشذّاذ من الرجال، سنرى أنّ أصله اللغوي هو الانفراد، فشذّ عن القوم أي انفرد عنهم، وهنا تحتمل ثلاثة معانٍ:

المعنى الأوّل: أنّهم مغمورون في مقابل المعاريف المشهورين.

وهذا المعنى بعيد هنا؛ لأنّ الجملة ستعني أنّه لا يخرج حديثاً جاء عن الرواة غير المعروفين بالحديث ولو كانوا ثقاتاً، وهذا بعيد؛ إذ هؤلاء لا يعبّر عنهم بالشذّاذ، حيث إنّ المعاريف قلّة في العادة.

المعنى الثاني: أنّهم الرواة الذين يروون الروايات الشاذّة، فيكون ابن قولويه قد تعهّد بعدم إيراد روايات هؤلاء الرواة.

وهذا أيضاً معنى بعيد هنا، حيث لا يُعهد في الرواة من هو كذلك، ولكان الأنسب به أن يقول: ولا أخرجت فيه حديثاً شاذاً، بدل أن يقول: ولا أخرجت فيه حديثاً روي عن الشذّاذ، قاصداً عدم نقل شواذّ الأخبار.

المعنى الثالث: أنّهم الرواة المطعون فيهم، فينفردون عن سائر الرواة بذلك.

وهذا هو المتبادر من اللفظ، وهذا التعبير موجود، فيشار به إلى كبار المطعون فيهم من الرواة.

المرحلة الرابعة: وهنا ننتقل إلى الجملة التالية، حيث يمكن توضيحها على الشكل التالي:

أ ـ كلمة (يأثر ـ يؤثر) بمعنى واحد تقريباً، ويقصد منها الحكاية والنقل، ولعلّ الأوّل

من اللفظين أصحّ.

ب ـ كلمة (ذلك) ترجع إلى (حديثاً)، أي يؤثر الحديث عن المعروفين.

ج ـ كلمة (عنهم) يحتمل رجوعها إلى:

١ ـ الأئمّة، وهو المستوحى من بعض الطبعات، لكنّه غير صحيح، والظاهر أنّه من زيادة المصحّحين وفقاً لفهمهم للعبارة.

٢ ـ الشذاذ، أي يؤثر الحديث عن الشذاذ من الرجال.

٣ ـ الثقات من أصحابنا، أي يؤثر الحديث عن الثقات من أصحابنا، وهذا في غاية البعد حيث لا يستقيم المعنى معه.

د ـ إنّ الموجود في الطبعة القمية والنجفية والطهرانيّة يشير إلى إضافة كلمة (عن المذكورين)، والعبارة لا تستقيم بذلك، فالأصحّ ما جاء في البحار والطبعة الحجريّة من مستدرك الوسائل، من كون (عن المذكورين) نسخة بدل عن كلمة (عنهم)، فتصبح الجملة: يأثر ذلك عنهم غير المعروفين بالرواية.

وبناءً عليه، فإنّ كلمة (غير المعروفين) ستكون في موضع الرفع فاعلاً لقوله: (يأثر)، لا وصفاً للشذّاذ؛ لوقوع الفصل بين الجملتين، فيكون المعنى هكذا: ولا أخرجت فيه حديثاً مما روي عن الشذاذ من الرجال ينقل الحديثَ عن هؤلاء الشذاذِ من هو غير معروف بالرواية والحديث.

المرحلة الخامسة: وإذا وصلنا إلى هذه النقطة، يصبح المفاد الكلي للمقطع محتملاً لاحتمالين:

الاحتمال الأوّل: (لا أخرج حديثاً عن أهل البيت روي عن الشذاذ من الرجال غير المعروفين بالرواية)، وهذا يعني تعهّده بأنّ من ينقل عنهم هم جميعاً من المشاهير.

الاحتمال الثاني: (لا أخرج فيه حديثاً عن الرجال المطعون فيهم إذا رواه عنهم من لم يكن معروفاً بالحديث والرواية).

والموائز بين الاحتمالين أمور:

المائز الأوّل: إنّ الشاذّ على الأوّل يراد بهم غير المعروفين بالحديث، بينما على الثاني يراد بهم المطعون فيهم.

المائز الثاني: إنّ مرجع ضمير (عنهم) سيرجع على الاحتمال الأوّل للأئمّة، فيما سيرجع للشذاذ على الثاني.

المائز الثالث: إنّ الاحتمال الأوّل يفيد التعهّد بعدم ذكر رواية عن غير المشاهير لا عن الثقات، بينما الاحتمال الثاني يقرّ باشتمال الكتاب على أحاديث المطعونين إذا رواها المشاهير.

ويضعّف الاحتمال الأوّل أنّ مقتضاه حمل كلمة الشذاذ على غير المشاهير ولو كانوا ثقاتاً، وكون جميع رواة الكتاب من المشاهير، وهذا أمرٌ بعيد جداً.

بينما يغدو الاحتمال الثاني ضعيفاً بسبب ركاكة التعبير نسبيّاً، إذ كان عليه أن يقول: (ولا أخرجت فيه حديثاً روي عن الشذاذ من الرجال إذا لم ينقله عنهم المعروفون بالرواية المشهورون بالحديث والعلم).

لكنّ مضعّفات الاحتمال الأوّل أقوى بكثير، فيترجّح الاحتمال الثاني، وبه يلزم تفسير (الثقات من أصحابنا) في المقطع الأوّل بخصوص المشاهير المعبّر عنهم بنقّاد الأخبار.

المرحلة السادسة: المؤيّدات الخارجيّة

ويتعزّز هذا الاستنتاج النهائي من النصّ بأنّ لمثل هذا شواهد من كلمات الأصحاب مثل:

١ ـ قول الصدوق في تذييله لبعض الروايات: «.. كان شيخنا محمد بن الحسن بن أحمد بن الوليد رضي الله عنه سيء الرأي في محمّد بن عبد الله المسمعي راوي الحديث، وإنّما أخرجت هذا الخبر في هذا الكتاب؛ لأنّه كان في كتاب الرحمة، وقد قرأته عليه فلم ينكره ورواه لي»[١].

---

(١) الصدوق، عيون أخبار الرضا ٢: ٢٤.

٢ ـ قول ابن طاوس في مقدّمة فلاح السائل: «وربما يكون عذري أيضاً فيما أرويه عن بعض من يُطعن عليه أنّني أجد من اعتمد عليه من ثقات أصحابنا الذين أسندت إليهم عنه أو إليه عنهم قد رووا ذلك عنه، ولم يستثنوا تلك الرواية ولا طعنوا عليها، ولا تركوا روايتها، فأقبلها منهم، وأجوّز أن يكون قد عرفوا صحّة الرواية المذكورة بطريقة أخرى محقّقة مشكورة، أو رأوا عمل الطائفة عليها، فاعتمدوا عليها، أو يكون الراوي المطعون على عقيدته ثقة في حديثه وأمانته»[١].

بل الظاهر أنّ هذا هو مراد الكليني والصدوق والطبري في مقدّمة الكافي والمقنع وبشارة المصطفى.

وعليه، فلا يستفاد من نصّ ابن قولويه توثيق أحد بعينه، فلا تنفع هذه المقدّمة في شيء محصّل[٢].

ولدينا هنا مجموعة من التعليقات:

التعليق الأوّل: إنّ ما نُقل عن شخص السيد السيستاني في تفسير المقطع الأوّل، من أنّه جملة معترضة لا علاقة لها بالكتاب، مخالفٌ لظاهر الفهم العرفي للنصّ برمّته، فابن قولويه يقول بأنّه لا يخرج فيه حديثاً عن غير أهل البيت، وأنّني لا أُحيط بأحاديثهم في باب الزيارات ولا في غيره، لكنّني أنقل ما وَقع من جهة الثقات من أصحابنا، فالنصّ مترابط، وإلا فما هو المقدّر في كلمة (لكن ما وقع لنا)؟! ليس من مقدّرٍ أقرب من أن يقال: (لكن أنقل ما وقع لنا)، فدعوى كونها جملة معترضة غير واضح كثيراً.

التعليق الثاني: إنّ اختيار معنى المطعون فيهم بخصوصه من كلمة الشذّاذ، لم أجد ما يعيّنه، وإن كان ممكناً في نفسه، وذلك أنّه من المعقول جداً أنّ ابن قولويه أراد المعنى الأوّل (المغمور من الرواة)، هادفاً بذلك منح قيمة إضافيّة لكتابه، فهو يقول: إنّني لا أنقل عن

---

(١) ابن طاوس، فلاح السائل ونجاح المسائل: ٩.

(٢) انظر: قبسات من علم الرجال ١: ٩٢ ـ ١٠٢، ١٢٢ ـ ١٢٤.

غير الثقات، بل إنّني لا أنقل عن مطلق الثقة، وإنّما عن خصوص الثقة المعروف في الأوساط الحديثية؛ كي يكون كتابي مورد قبول المدارس والاتجاهات الحديثيّة القائمة التي قد يعرف بعضها المغمور وقد لا يعرفه آخرون، فيثيرون حوله التساؤل حتى لو كان عندي رجلاً ثقةً، وبذلك يكون ابن قولويه قد وضع خاصيتين لرواة كتابه: الوثاقة، والمعروفيّة، وهذا تماماً مثل ما فعل الشيخ الصدوق في مقدّمة كتاب الفقيه، حيث نصّ على أنّه ينقل عن الكتب المشهورة المعروفة[1]، فالشهرة ذات دور أيضاً في قيمة الرواية المنقولة وليست الوثاقة هي صاحبة الدور الوحيد لاسيما على طرق المتقدّمين، بل قد يقال بأنّ كون الرجل شاذاً بهذا المعنى يجعله مشوباً بعدم الوثاقة، فكأنّ الشذوذ نفسه نوع طعنٍ في الرجل، فلا يصحّ أن يقال فيه كيف لا يروي عن الشاذ وهو ثقة؟![2].

وأمّا القول بأنّ المعاريف قلّة فهذا غير صحيح؛ فلا يقصد هنا من المعاريف أشهر الرواة على الإطلاق، بل الرواة الذين تداول اسمهم في الأوساط، لا مثل راوٍ لا يعرفه إلا شخص أو شخصان في مدرسة حديثيّة بعيدة جغرافيّاً عن الحواضر العلميّة، ولا تتردّد روايته ولا اسمه في كتب المحدّثين وطرقهم.

وعليه يمكن القول بأنّ ابن قولويه تعمّد اختيار المشهورين إلى جانب عنصر الوثاقة، ويمكن الجمع بين هذا المعنى وبين النتيجة النهائية في تفسير المقطع الثاني، بحيث يكون المحصّل: إنّني لا أروي إلا عن الثقات، كما لا أروي إلا عن المشهورين المعروفة أحاديثهم[3]، نعم قد أروي عن غير المشهورين بالعلم والحديث شرط أن يكون هؤلاء قد

---

(١) انظر: الصدوق، كتاب من لا يحضره الفقيه ١: ٣.

(٢) ليس غرضنا تبنّي هذا التفسير، بقدر ما نهدف لنقد الإثارة التي قالت بأنّه لا يُعقل أن لا يروي عنه وهو ثقة، فتأمّل جيداً.

(٣) أطلق الشاذ على الشخص غير المعروف حديثه بين المحدّثين في بعض المواضع، فانظر: ضعفاء العقيلي ١: ٢١٣، وأطلق على من له رواية تخالف رواية الثقات، فيقال: شذّ عنهم، فانظر: الجرجاني، الكامل ١: ١١٥.

روى عنهم المشاهير وخرّجوا حديثهم الذي سأرويه في كتابي، فأيّ ضير في هذا التفسير وأيّ غرابة؟!

وبهذا تبقى الجملة الأولى دالّةً على التوثيق العام، ونحافظ على تفسير السيد السيستاني للجملة الثانية، مع الحفاظ في الوقت عينه على معنى المغموريّة من كلمة الشاذّ، بقرينة مقابلتها بكلمة المشهورين في النصّ نفسه، حتى لو لم يتعارف اطلاق وصف الشاذّ على غير المشهور. وبهذا نفسّر وجود الكثير من المهملين في كتاب ابن قولويه، فإنّ هؤلاء قد يكونون هم الشذاذ الذين إنّما نقل عنهم لكون الناقل عنهم في سنده هو من المعاريف والمشاهير، فتأمّل جيّداً.

نعم، ما قد يبعّد هذا الاحتمال التفسيري لكلمة الشذاذ شيء آخر غير ما ذكره السيستاني، وهو أنّ الجملة ستصبح على الشكل التالي: ولا أروي عن شخص غير معروف إذا روى عنه شخص غير معروف، مع أنّه كان يناسبه أن يقول: ولا أُخرج فيه حديثاً روي عن الشذاذ من الرجال ينقل ذلك عنهم من هو مثلهم، بلا حاجة لذكر تعبير (غير المعروفين)، إلا أن يقال: إنّ الشاذ رتبة موغلة في عدم المعروفيّة، فليس كلّ من هو غير معروف بشاذ، بل هو المغمور التامّ المغموريّة.

التعليق الثالث: إنّ المعنى الثاني لوصف الشذوذ لا موجب لنفيه؛ فإنّه لا مانع من أن يكون وصف الشذوذ قد لحق الراوي بلحاظ حال رواياته في الغالب، فالراوي يغلب عليه رواية الروايات الشاذّة التي ينفرد بها ولا يتابعه ولا يوافقه عليها سائر الرواة والثقات والمعاريف، أو يكثر منه نقل الروايات التي تُعارض روايات الثقات المعاريف، فأراد ابن قولويه أن يتحرّز عن الرواية عن مثل هذا الشخص حتى لو كان ثقةً في نفسه عنده، بموجب عموم المقطع الأوّل؛ لأنّ ذلك قد يُضعف مكانة كتابه، فاستثنى من هذه الحال صورة ما إذا نقل الرواية عن هذا الشاذّ مَن هو من المشاهير العلماء، فيجبر هذا النقل صفة الضعف في الشاذ، وهو ضعفٌ لا يرجع إلى إخراجه عن الوثاقة عنده بالضرورة، كما صار واضحاً.

وأمّا القول بأنّه لا يُعهد في الرواة من هو شاذٌ بهذا المعنى، فهو غير صحيح هنا؛ إذ جملة من رواة كتابه لا نعرف عنهم شيئاً ولم تصلنا رواياتهم كما أقرّ صاحب هذا النقد هنا، فلعلّ هؤلاء كان بعضهم من شذّاذ الرجال بهذا المعنى، فأراد تبرير نقله عنهم بهذه الطريقة. كما أنّ ابن قولويه غير ناظر إلى شذوذ الرواية التي ينقلها هذا الشاذّ ويريد ابن قولويه نقلها في كتابه، حتى نقول كان من الأنسب له أن يعبّر: ولا أخرجت فيه حديثاً شاذاً.. لأنّ ابن قولويه لا يريد تبرير تخريج حديث شاذ في كتابه بقدر ما يريد تبرير وقوع رجل شاذ في السند ـ بهذا المعنى للشذوذ ـ يكون ناقلاً لرواية لا شذوذ فيها هنا في هذا الكتاب، فالنظر لشذوذ الراوي لا لشذوذ الرواية المنقولة في هذا الكتاب، بل حتى يمكن القول: النظر لرواية شاذّة رواها راوٍ شاذّ، والراوي الشاذ بهذا المعنى لا يلزم أن تكون جميع رواياته شاذّة، بل يكفي وجود غَلَبَة أو كثرة في رواياته يقع فيها الشذوذ بحيث يُعرف برواية شواذّ الأخبار.

وإطلاق الشاذ والشذاذ على المنفردين برأي مع وثاقتهم في أنفسهم كثيرٌ في كتب الفقه وغيرها فراجع، فلا بأس أن يُفهم منه هنا أنّه راوٍ شاذ بمعنى الانفراد برواية دون أن يتابعه فيها أحد أو حتى مع نقل غيره ما يعارضها.

ويتحصّل من التعليق الثاني والثالث أنّ حصر السيستاني الشذوذ بالمطعون فيه ـ رغم أنّنا لم نجد هذا الوصف يُطلق على ضعيف بشكل يصبح مصطلحاً ـ لا دليل عليه، وبهذا تنهار كلّ الرؤية التي شادها هنا؛ لأنّه أراد من رؤيته أن يُثبت رواية الرجل عن ضعفاء لو نقل الرواية عنهم مشاهير، وبهذا يهدم المقطع الأوّل، في حين كان لابدّ أن يجعل المقطع الأوّل الذي تمّ الإقرار بعمومه في نفسه قرينةً على إرادة غير معنى المطعون فيه من الشواذ في المقطع الثاني، وبهذا يبقى النص برمّته دالاً على التوثيق العام.

التعليق الرابع: إنّ العناصر والمؤيّدات الخارجية التي تقدّمت لا تعيّن تفسير السيد السيستاني للنتيجة النهائيّة؛ فنحن نوافقه على تفسيره للمقطع الثاني، في غير معنى كلمة الشذاذ، وبهذه الطريقة نحافظ على المقطع الأوّل، وتكون المؤيدات الخارجيّة غير منافية لما

توصّلنا إليه، بل متساوية النسبة للرؤيتين معاً.

وخلاصة القول: إنّنا استفدنا من هذا الانتقاد برمّته تفسير معقولاً وجديداً للمقطع الثاني في غير كلمة الشذاذ، وهو بنفسه يصلح ردّاً على جملة من الإشكالات التي سجّلت قبل ذلك على التوثيق العام مثل وجود المهملين؛ لأنّ النتيجة ستكون أنّ ابن قولويه يتعهّد بأمرين: وثاقة رواة كتابه، وكونهم من المشاهير أو نَقَل هذه الروايات عنهم العلماءُ المشاهير، فهذا الانتقاد يصلح دفاعاً عن نظريّة التوثيق العام في بعض جوانبه، فلاحظ جيّداً.

تفسير الشيخ التبريزي، وقفة نقديّة

الانتقاد السادس: ما ذكره الشيخ جواد التبريزي، من أنّ كلام ابن قولويه لا يُراد منه توثيق جميع المشايخ ولا جميع الرواة، وإنما يريد أن يُثبت أنّ جميع عناوين الأبواب الواردة في كتاب كامل الزيارات تحتوي ولو على رواية واحدة تامّة السند وكلّ رجالها ثقات، فهو يريد إثبات صحّة عناوين كتابه وأبوابها، فيكون كلامه مبنيّاً على التغليب، كما يظهر من تتبّع كتب الأدعية والزيارات(١).

وقد قلنا سابقاً بأنّ هذا الرأي لا يُثبت شيئاً هنا، إلا في مثل حالة ما لو تكرّر اسم راوٍ في باب واحد في كلّ الروايات فنحرز أنّه موثق. وربما أيضاً يساعد على ذلك لو أورد في بابٍ ما روايات كلّها مراسيل متعدّدة الإرسال والوسائط، ثم ذكر رواية واحدة مسندة (كما جاء في الباب ٩٤)، فقد يساعد ذلك على توثيق رواة الرواية المسندة؛ لبُعد تصحيحه لسائر الروايات مثلاً.

لكنّ هذا الفهم لكلام ابن قولويه غير واضح، وذلك:

أوّلاً: إنّه غير مفهوم عرفاً ولغة، إذ كيف عَرَف التبريزي أنّ مراده تصحيح ولو رواية

(١) التبريزي، صراط النجاة ٢: ٤٥٧؛ ونسبه لمجلس درسه تلميذُه السيد منير الخباز في: بحوث في فقه الحج ١: ١١٤؛ وانظر أيضاً: التبريزي، تنقيح مباني العروة (كتاب الطهارة) ٢: ٢٧٨.

واحدة سنداً؟ وأين هي القرينة في ذلك؟ ولعلّ لديه قرائن خفيت علينا، وإلا فتركيبة النصّ المتقدّم لا تساعد على افتراضٍ من هذا النوع.

ثانياً: إنّ دعوى أنّ كتب الأدعية والزيارات قائمة على ذلك هي الأخرى غير واضحة، فلم يظهر لنا وجود عُرف في هذه الكتب على تصحيح العناوين ولو برواية واحدة، بل رأينا أنّ غالب هذه الكتب قد يكون مبنيّاً على تصحيح القدماء تارةً، وعلى قاعدة التسامح في أدلّة السنن أخرى، أمّا التصحيح بالمعنى الموجود عند المتأخّرين فهذا ما لم نجده عُرفاً قائماً بين أصحاب كتب السنن والأعمال.

وعلى أية حال، فالذي يبدو لي في هذا الأمر أنّ التفسيرين اللذين أثارهما كلّ من السيد السيستاني والشيخ التبريزي في تفسير نصّ ابن قولويه غير واضحين، من حيث هدمهما لقاعدة التوثيق العام، وسيأتي تفسير يحتمل أنّه المراد الواقعي للشيخ التبريزي.

النقد المختار لنظريّة التوثيق

الانتقاد السابع: ما نراه هو الصحيح في نقد نظريّة التوثيق بمقدّمة كامل الزيارات، وحاصله: إنّ الوصول إلى وضوح في تفسير هذه المقدّمة أمر يحوي بعض الصعوبة، وذلك أنّها تحتمل احتمالات أربعة عندي، بعد هدم مرجّحات كلّ قول من الأقوال السابقة:

الاحتمال الأوّل: أن يكون معنى جملة: (وقع لنا من جهة الثقات) هو: وصلنا من طرف الثقات، بحيث يُشبع حيثيّة ذلك كون الشيخ ثقة، حيث يقال: وصلني هذا الخبر من طرف أحد الثقات، وهذا التفسير معقول لغةً وعرفاً، وقد سبق أن ذكرنا أنّ مضعّفاته غير صالحة للتضعيف، لاسيما بعد أن اخترنا تفسير السيد السيستاني للجملة الأخيرة التي تعني عدم روايته عن الشذاذ (بصرف النظر عن معنى الشذاذ) إن لم يروِ عنهم المشاهير العلماء.

وهذا الاحتمال له إمكانيّة أخرى، وهي أن يكون المراد أن من صدّرت بهم سلسلة السند من طرف الإمام هم ثقات، تماماً بعكس نظريّة توثيق المشايخ خاصّة، فيكون المعنى:

ما وصلنا من ناحية الرواة الثقات الذين رووا هذه الروايات عن النبي أو الإمام.

الاحتمال الثاني: أن يكون معنى جملة: (وقع لنا من جهة الثقات) هو: مطلق رجال السند، حيث يقال: وصلني هذا الخبر عن النبي من ناحية الثقات، أي أن السلسلة كلّها دالّة، وبهذا تثبت نظرية التوثيق العام.

الاحتمال الثالث: أن يكون معنى جملة: (وقع لنا من جهة الثقات) هو: التغليب، بمعنى أنّه لو فرض أنّ الجملة دالة على خصوص المشايخ أو على مطلق السلسلة السنديّة، فهو لا يريد بيان قانون عام، بل يريد بيان أمر غالبي، بهدف تتميم قيمة كتابه، فلو أنّه من أصل ٥٠٠ رواية مثلاً، ذكر ٤٧٠ رواية مسندة بشكل صحيح تام، أمّا سائر الروايات، فلم يتوقّف كثيراً عند سندها؛ ولو لأنّ وجودها تأييدي بالنسبة إليه، كما لو كانت محفوفة بروايات أخَر صحيحة السند، ففي هذه الحال يمكن استخدام هذا التعبير، وهو أنّنا نروي ما وصلنا من جهة الثقات، وأمّا بعض الروايات القليلة التي لا تشكّل ٥ في المائة مثلاً فهذه نذكرها وتعدّ أمراً مغتفراً متسامحاً فيه لاسيما لو كانت تعضده نصوص أخر، وأظنّ أنّ هذا المعنى هو أو شبهه ما أراده الشيخ التبريزي، وبه نفسّر وجود بعض المهملين وغير المشاهير وبعض الضعفاء وبعض المراسيل وغير ذلك، بعد أن نرفع اليد عن التفاسير الحديّة لتعهّدات أمثال هؤلاء المحدّثين.

ومثل هذا الفهم موجود حتى في أبرز كتب الصحاح عند أهل السنّة، فراجع.

الاحتمال الرابع: ما يخطر في بالي بوصفه احتمالاً قويّاً في نفسه، وهو أن لا يكون نظر ابن قولويه لا إلى كلّ رجال السند ولا إلى خصوص المشايخ ولا إلى التغليب، بل إلى مصادر كتابه، فابن قولويه أخذ رواياته هذه عن عشرة مصادر مثلاً، ووصلته عبر الطرق والأسانيد، وفي داخل هذه المصادر قد يوجد أيضاً سند إمّا بواسطة أو بواسطتين مثلاً، فما قصده ابن قولويه هو أنّني أخذت روايات كتابي هذا ـ تغليباً أو تحقيقاً ـ من المصادر الموثوقة، أي من المصادر التي دوّنها الرواة الثقات في قضايا الزيارات ونحوها، مثل كتاب

الزيارات لابن فضال والحسين بن سعيد وغيرهما[1].

وفي هذه الحال يصبح معنى العبارة كالتالي: وإنّني أنقل في كتابي هذا ما وصلنا من روايات في كتب الثقات من أصحابنا تتصل بالزيارات وغيرها، فهو غير ناظر إلى إثبات الكتب له، ولا إلى سند صاحب الكتاب للإمام لو كان بينه وبين الإمام سند، بل ناظر لأصحاب الكتب المعتمدة بوصفها مصادر عنده، وقيمة هذه الكتب في نفسها.

ويغدو هذا الأمر معقولاً أكثر عندما يكون طريقه لأصحاب هذه الكتب متعدّد الأسانيد أو تكون نسبة هذه الكتب إلى أصحابها معلومة عند الطائفة بلا حاجة لسند، وبالتالي لا يكون ذكره للسند توثيقاً للطريق بينه وبين أصحاب الكتب، فتأمّل جيداً، وهذا أمر متعارف أيضاً بين المتقدّمين.

وعلى هذا التردّد الرباعي، يغدو من الصعب الحصول على قاعدة توثيقيّة عامّة من هذا الكتاب، ولو تنزّلنا لقلنا بتوثيق خصوص المشايخ المباشرين دون التوثيق العام، لو تركنا فرضيّة التغليب وتوثيق المصادر، وبهذا نثبت توثيق حوالي ٣٢ شيخاً من الرواة[2].

والنتيجة: إنّه لم يثبت توثيق عام يطال رجال كامل الزيارات، نعم، لا بأس في أصحاب المصادر والمشايخ المباشرين من الأخذ به أمارةً ناقصة، لا كاملة، ولا دليلاً على التوثيق.

٤ـ رجال تفسير علي بن إبراهيم القمي

يعدّ تفسير الثقة[3] الجليل علي بن إبراهيم بن هاشم القمي (كان حيّاً عام ٣٠٧هـ) من

---

(١) لابن فضال والحسين بن سعيد الأهوازي وأحمد بن محمّد القمي وحمزة بن القاسم والحسين بن علي الخزاز وغيرهم كتاب الزيارات، كما جاء في رجال النجاشي: ٣٦، ٥٨، ٦٨، ٨٩ ـ ٩٠، ١٤٠ و..

(٢) كنت في الدورة الرجاليّة الأولى أذهب لتوثيق المشايخ المباشرين خاصّة، لكنّني في هذه الدورة صار عندي شكّ بهذا أيضاً، فلا بأس باعتبار رواة كامل الزيارات ممّن ورد فيهم أمارة توثيق ناقصة، وليس أمارة كاملة، فضلاً عن دليل.

(٣) يذهب أبو الفضل البرقعي إلى ضعف علي بن إبراهيم؛ لما في رواياته من المنكرات والغلو

مصادر التفسير الروائي الشيعي القديم الذي اعتمد عليه جداً أئمّة التفسير الروائي الجامع فيما بعد، كالحويزي والبحراني والكاشاني، إلى جانب تفسير العياشي، وتفسير أبي حمزة الثمالي، وتفسير فرات الكوفي وغيرهم، وإن كان اعتماد المتقدّمين عليه أقلّ.

وعلى غرار كتاب «كامل الزيارات» حاول بعض الإخباريّين، وعلى رأسهم الحرّ العاملي، استفادة تصحيح عام أو توثيق عام من مقدّمة هذا الكتاب؛ ليُثبت من خلاله وثاقة كلّ الرجال الواقعين في أسانيد هذا الكتاب، وقد تبعه على ذلك جمعٌ من العلماء، كان آخرهم السيد أبو القاسم الخوئي[1]. وبهذا يُعلم أنّ هذه النظريّة ـ ككثير من النظريّات المتصلة بالتوثيقات العامّة ـ لم تُطرح في أوساط علماء الرجال والجرح والتعديل قبل القرن الحادي عشر الهجري.

وإذا ثبت هذا التوثيق العام فسوف تثبت وثاقة ٢٦٠ راوياً على ما قيل[2]، أو ٢٦٧[3]،

والخرافات ومخالفات القرآن الكريم، فانظر له: عرض أخبار أصول بر قرآن وعقول: ٨٤، ١٣٢، ١٨٢.

(١) راجع: تفصيل وسائل الشيعة ٣٠: ٢٠٢؛ ومعجم رجال الحديث ١: ٤٩. نعم، ثمّة من احتمل أنّ غرض الحر العاملي يختلف عن غرض السيد الخوئي؛ فإنّ الأوّل يقصد تصحيح روايات الكتاب، فيما الثاني يقصد توثيق الرواة، فانظر: أحمد مددي، نكاهي به دريا ١: ٣٣٣؛ ومحمد رضا السيستاني، قبسات من علم الرجال ١: ١٢٥. يشار إلى أنّ الشيخ آصف محسني يذكر في (بحوث في علم الرجال: ٧٢) أنّه كان يذكر هذا الرأي للسيد الخوئي فكان يرفضه، ثم بعد أن طُبع معجم رجال الحديث رأى أنّ السيد الخوئي قد اختار هذا الرأي، وهذا يدلّ على كون السيد الخوئي قد عدل عن رأيٍ سابق له لم يكن يرى فيه قيمةً لرجال هذا التفسير بتوثيق عام؛ وأنّ العلّة في ذلك ـ كما يقول محسني نفسه ـ هي أنّ مقدّمة التفسير لا يُعلم أنّها لعلي بن إبراهيم شخصيّاً.

(٢) دروس تمهيدية في القواعد الرجالية: ١٧٢؛ وبحوث في علم الرجال: ٧٤.

(٣) أصول علم الرجال: ١٦٦ ـ ١٧٢؛ وذكر علي الحسيني الصدر في الفوائد الرجاليّة: ٥٩، أنّ الواقعين في الأسانيد هو ٤٨٠ شخصاً.

على اختلاف النتائج.

والمستند الرئيس في هذا التوثيق العام هو كلام القمي في مقدّمة التفسير، حيث جاء فيه: «ونحن ذاكرون ومخبرون بما ينتهي إلينا ورواه مشايخنا وثاقتنا عن الذين فرض الله طاعتهم وأوجب ولايتهم، ولا يُقبل عمل إلا بهم..»(١).

فهذا النصّ/ العمدة اعتُبر بمثابة شهادة واضحة في توثيق كلّ الرواة الواردين في السند، فيُحكم بوثاقة كلّ الرواة إلا ما خرج بالدليل.

ولكي نبحث في هذا الموضوع لابدّ من التعرّض لعدّة محاور؛ لأنّ المسألة في تفسير القمي تختلف عنها في كامل الزيارات، حيث لا تقف عند تحليل الجملة/ الشهادة، وإنما تتعدّاها إلى موضوعات أُخَر ذات أهمية بالغة؛ لهذا نجعل البحث في محاور عدّة هي:

٤.١. نسبة التفسير إلى القمي

من الواضح أنّ عليّ بن إبراهيم القمي له تفسير للقرآن الكريم، كما نصّ على ذلك النجاشي والطوسي(٢)، وهذا لا يُناقش فيه أحد، إلا أنّ الكلام وقع في أنّ كتاب تفسير القمي الموجود بين أيدينا اليوم، والذي اعتمد عليه الحرّ العاملي وغيره، هل هناك ما يُثبت نسبته إلى القمي نفسه أو أنّه كتاب مدسوس عليه بشكل أو بآخر، بحيث خفيت عنّا النسخة الحقيقيّة للكتاب واستبدلت بنسخة أخرى مزيّفة أو حصل خلط بين كتابين أو أكثر أنتج هذا التفسير الموجود بين أيدينا اليوم أو غير ذلك؟

الإشكال الرئيس الذي يسجّل هنا أنّنا لو فتحنا كتاب تفسير علي بن إبراهيم الموجود بين أيدينا اليوم، لوجدنا في أوّله قسماً من رسالةٍ في علوم القرآن، وهي في الأصل رواية عن الإمام الصادق كان رواها محمد بن إبراهيم بن جعفر الكاتب النعماني صاحب كتاب الغيبة، وجعلها في مقدّمة تفسيره، وهذه الرسالة عُرفت فيما بعد برسالة المحكم والمتشابه،

---

(١) تفسير علي بن إبراهيم القمي ١: ٤.

(٢) رجال النجاشي: ١٨٣؛ والفهرست: ٢٠٩.

ونُسبت بعد أن طبعت إلى السيد المرتضى (٤٣٦هـ)، وقد ذكرها بطولها العلامة المجلسي في بحار الأنوار[1].

وهذه الرواية ذكرت أوّل كتاب القمي، بعد مقدّمة تحتوي ذكر الله وتحميده والصلاة على النبيّ وآله ونحو ذلك، حيث تشرع رسالة المحكم والمتشابه بعد المقدّمة ـ وفقاً لبعض النسخ ـ بالجملة التالية: قال أبو الحسن علي بن إبراهيم الهاشمي القمي: فالقرآن منه ناسخ ومنه منسوخ..[2].

وبعد انتهاء هذه الرسالة يأتي النصّ التالي: «أقول: تفسير ﴿**بِسْمِ اللهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ**﴾: حدّثني أبو الفضل العباس بن محمد بن القاسم بن حمزة بن موسى بن جعفرعليه السلام قال: حدّثنا أبو الحسن علي بن إبراهيم، قال: حدّثني أبيرحمه الله، عن محمد بن أبي عمير..»[3].

وهكذا يستمرّ الكتاب، الأمر الذي يعني أنّ هذا الكتاب وصلنا عبر أبي الفضل العباس بن محمد أحد أحفاد الإمام الكاظمعليه السلام.

وإذا درسنا حال هذا الشخص الذي نقل لنا الكتاب، سنجد أنّه رجلٌ مجهول، بل مهمل جداً لا ذكر له إطلاقاً في كتب الرجال، بل وفي الحديث ليس له سوى بضع روايات لا تزيد على عدد أصابع اليد الواحدة، ولا أثر له في كلّ مصنّفات أهل السنّة في الحديث والرجال والتفسير. نعم ذُكر اسمه في بعض كتب الأنساب التي تحدّثت عن أنساب الطالبيين والعلويّين[4].

وهنا يُسأل: إذا كان هذا الرجل في غاية الإهمال، فكيف لنا الوثوق به ونسبة التفسير إلى القمي من خلاله؟! بل من هو ذلك الرجل الذي يقول بأنّه حدّثه بهذا التفسير أبو الفضل

---

(١) بحار الأنوار ٩٠: ١ ـ ٩٧.

(٢) تفسير القمي ١: ٥.

(٣) المصدر نفسه ١: ٢٧.

(٤) انظر: المجدي: ١١٧؛ والجريدة في أصول أنساب العلويّين ٣: ١٠.

العباس بن محمّد؟![١].

وقد بُذلت محاولات في تصحيح نسبة الكتاب إلى القمي، وتفادي هذه الإشكالية، أبرزها:

٤.١.١. محاولة توثيق أبي الفضل راوي الكتاب، مطالعة نقديّة

المحاولة الأولى: توثيق أبي الفضل العباس بن محمد نفسه، وذلك عبر طريقين:

الطريق الأول: كونه من أحفاد الإمام موسى الكاظم، ينتهي إليه بثلاث وسائط فقط[٢].

والجواب: إنّ مجرّد الانتساب إلى البيت العلوي أو الهاشمي لا يعني وثاقةً ولا تعديلاً، لا عقلاً ولا شرعاً ولا عادةً، كيف وقد خرج من هذا البيت كثيرون طُعن فيهم كجعفر الكذاب، بل ادّعوا الإمامة بغير حقّ وفقاً للمعتقد الإمامي، فمجرّد الانتساب لا يكفي أبداً ولا نعرف أحداً من علماء الجرح والتعديل المتثبّتين يلتزم بهذه الأمارة، ولا رأيناهم يدرجونها في التوثيقات العامّة.

الطريق الثاني: ركون الأصحاب إلى هذا الكتاب وعملهم به، فلو كان الراوي ضعيفاً لما فعلوا ذلك، الأمر الذي يكشف عن اعتقادهم بوثاقة الراوي[٣].

والجواب: إنّ ركون قدماء الأصحاب قد يكون للوثوق بالرواية لا لصحّة سندها، وأما ركون المتأخّرين فما أكثر ما ركنوا إلى كتب كشفت الدراسات المتصلة بالنسخ ونسبة الكتب عن عدم نسبتها إلى من نُسبت إليه، هذا فضلاً عن أنّنا لم نعرف حتى الآن على أيّة نسخة اعتمد المتقدّمون؟ وسيأتي مزيد تعميق.

---

(١) انظر ـ على سبيل المثال ـ: آصف محسني، بحوث في علم الرجال: ٤٢٩؛ ومشرعة بحار الأنوار ١: ١٤ ـ ١٥؛ والسيفي المازندراني، مقياس الرواة: ٢٠٤.

(٢) تفسير القمي ١: ١٦ (مقدمة المصحّح السيد طيّب الجزائري).

(٣) المصدر نفسه.

وعليه، فهذه المحاولة لتوثيق هذا الشخص المهمل غير موفّقة، بل لو غضضنا الطرف عن جهالة أبي الفضل، فلا أقلّ من جهالة الشخص الذي يقول: حدّثني أبو الفضل.. فهذا لا نعرف عنه شيئاً، لا اسماً ولا رسماً ولا خبراً ولا حالاً، فكيف يمكن تصحيح السند حينئذٍ؟

٢.١.٤. نظريّة تصحيح طرق المتأخّرين، وقفات وتأمّلات

المحاولة الثانية: ما ذكره بعضهم، من أنّ الشيخ الطوسي له في كتاب الفهرست طريقاً معتبراً إلى مؤلّفات علي بن إبراهيم[١] ـ ومنها التفسير ـ كما أنّ الشيخ الحرّ العاملي له طرق معتبرة إلى كلّ مرويّات الشيخ الطوسي، وقد تعرّض لها في خاتمة الوسائل، وهذا يعني أنّ العاملي وصلته نسخة من تفسير القمي بطريق معتبر، وعندما نقارن ما نقله العاملي عن القمي في التفسير، مع ما هو موجود من التفسير بين أيدينا، نجد تطابقاً، وهذا معناه أنّ النسخة التي بين أيدينا هي التي وصلت إلى الحرّ العاملي بطريق معتبر، فنغيّر السند الوارد في أوّل تفسير القمي بسند الطوسي في الفهرست، ولا تضرّ بعد ذلك جهالة أبي الفضل[٢].

ويبدو من بعضهم أنّه لا يهدف من هذه المحاولة تصحيح النسخة التي بين أيدينا، وإنّما تصحيح نسخة الحرّ العاملي، فنلاحظ أسانيده في كتبه[٣].

ويمكن مناقشة هذه المحاولة الثانية، بعدّة مناقشات:

المناقشة الأولى: ما ذكره أخونا الفاضل الشيخ محمود هيدوس رحمه الله، من أنّه من البعيد أن يكون علي بن إبراهيم قد قرأ كتبه كلّها، ثمّ استنسخوها من إملائه.. لأنها كثيرة،

(١) الفهرست: ١٥٢ ـ ١٥٣.

(٢) انظر: الإيرواني، دروس تمهيدية: ١٧٣؛ والحائري، القضاء في الفقه الإسلامي: ٤٩٢؛ ومحمد رضا السيستاني، وسائل الإنجاب الصناعيّة، دراسة فقهية: ٥٤٦؛ ومحمّد سند، بحوث في مباني علم الرجال: ٢١٨ ـ ٢٢٢.

(٣) الهادوي الطهراني، تحرير المقال: ٥٩.

والشيخ الطوسي لا يخبر بأنّه وصلته نسخة التفسير فقط وإنما كلّ كتبه[١]، فيلزم أن نعتبر هذا السند سنداً لأسماء الكتب فقط.

وهذه المناقشة إن قُصد منها خصوص كتب علي بن إبراهيم فلا ترد؛ لأنّ كتبه ليست كثيرة كما أوحى المستشكل، حيث لم يُذكر له على أبعد تقدير في الفهرست سوى سبع كتب، وأما إذا قُصد تأسيس مبدأ أنّ ما يذكره الشيخ الطوسي عادةً من الإخبار بأنّه أخبرنا بجميع كتب فلان وفلان كذا وكذا، ليس طريقاً إلى النسخ وإنما إلى عناوين الكتب أو نحو ذلك، فهذا كلام معقول في بعض الموارد كما يظهر بالقرائن، وغير صحيح في موارد أخَر كما يظهر بالقرائن أيضاً، وسيأتي تحقيقه في بحث نظريّة التعويض إن شاء الله تعالى.

وفيما نحن فيه يظهر من السند الذي ذكره الطوسي في الفهرست أنّه سند لنفس الكتب لا لعناوينها؛ لأنّ الطوسي ذكر في السند الثاني ما يلي: وأخبرنا بذلك الشيخ المفيد رحمه الله، عن محمد بن علي بن الحسين بن بابويه، عن أبيه ومحمد بن الحسن وحمزة بن محمد العلوي ومحمد بن علي ماجيلويه، عن علي بن إبراهيم، إلا حديثاً واحداً استثناه من كتاب الشرائع في تحريم لحم البعير، وقال: لا أرويه لأنّه محال..»[٢]. فإنّ استثناءه روايةً واحدة معناه أنّ السند كان سند رواية المضمون أو الإجازة به، لا مجرّد أسماء الكتب ونحو ذلك، وعلى هذا، فهذه المناقشة في غير محلّها.

المناقشة الثانية: ما ذكره بعض المعاصرين[٣] ـ مع توسعةٍ منّا ـ من أنّ طرق الحرّ العاملي إلى الشيخ الطوسي لا تطابق بالضرورة ما وصله من كتب واعتمد عليه، ومعنى ذلك أنّ صاحب الوسائل عندما ذكر طرقه إلى الطوسي، فإنما هي طرق إلى عناوين الكتب وليس بالضرورة إلى نسخ الكتب بحيث تطابق النسخة التي بيد الحرّ العاملي تلك التي كانت بيد

---

(١) محمود هيدوس، تفسير القمي، دراسة علميّة على ضوء علم الرجال والحديث، مجلّة الاجتهاد والتجديد، العدد ٢: ٣٢٤.

(٢) الطوسي، الفهرست: ١٥٢ ـ ١٥٣.

(٣) محمد رضا السيستاني، وسائل الإنجاب الصناعي: ٥٤٦ ـ ٥٤٧.

الشيخ الطوسي، فصحّة الطريق لا تعني صحّة النسخ، بل إنّ معظم مصادر الحرّ العاملي والعلامة المجلسي ومن كان في ذلك العصر كانت على هذه الطريقة، يشهد لذلك العثور على بعض النسخ الشخصيّة للحرّ العاملي لبعض الكتب ككتاب علي بن جعفر وكتاب الاختصاص المنسوب للشيخ المفيد، وهي نسخ موجودة الآن في مكتبة السيد الحكيم في النجف.

بل إنّ الحالة الغالبة عند علماء العصور المتأخّرة كانت على الحصول على كتب المتقدّمين عبر الوِجادة، معتمدين عليها بحشد شواهد داخليّة وخارجيّة تفيدهم الوثوق بنسبتها إلى أصحابها، وقد رأينا كيف أنّ المحدّث النوري كان يتشبث لتصحيح نسبة الكتب بوجوه ضعيفة.

ويدعم ذلك كلّه أنّ الشيخ الحرّ العاملي نفسه عندما عقد الفائدة الرابعة من فوائد خاتمة الوسائل، خصّصها لذكر الكتب التي مثلت مصادر كتابه، وعندما بدأ بذلك قال: «في ذكر الكتب المعتمدة التي نقلت منها أحاديث هذا الكتاب، وشهد بصحّتها مؤلّفوها وغيرهم، وقامت القرائن على ثبوتها، وتواترت عن مؤلّفيها، أو علمت صحّة نسبتها إليهم بحيث لم يبقَ فيها شك ولا ريب، كوجودها بخطوط أكابر العلماء، وتكرّر ذكرها في مصنّفاتهم، وشهادتهم بنسبتها، وموافقة مضامينها لروايات الكتب المتواترة، أو نقلها بخبر واحد محفوف بالقرينة وغير ذلك»[1].

إن هذا النصّ واضح الدلالة على أنّ الحرّ العاملي لم يكن يعتمد في نسخ الكتب ونسبتها إلى مؤلّفيها على مجرّد طريق السند الصحيح؛ وإنما على نظم متعدّدة الجوانب.

وهذه الإشكالية عامة وكلية، وقد أثارها بقوّة كلّ من محمد باقر البهبودي وآصف محسني، في الكتب التي تعاطاها صاحب بحار الأنوار[2]، مستشهدين لذلك ببذل المجلسي جهداً كبيراً لإثبات انتساب الكتب التي عنده إلى أصحابها في بحاره، فلو وصلته بطريق

---

(١) الحرّ العاملي، تفصيل وسائل الشيعة ٣٠: ١٥٣.

(٢) انظر: آصف محسني، مشرعة بحار الأنوار ١: ٢١ ـ ٣٠؛ وبحوث في علم الرجال: ٥١٠.

معتبر فلماذا بذل مثل هذه المحاولات؟[١]، ولماذا كرّر صاحب البحار تعبير «وجدناه في كتب كذا وكذا»؟[٢].

وقد طرح أصل هذه الفكرة أيضاً ببُعدها العام ـ الأوسع من بحار الأنوار ـ السيد مصطفى الخميني في أبحاثه الأصوليّة[٣].

وتُصاغ هذه الإشكاليّة العامة الواردة هنا وفي مواضع أُخَر بصياغة ثانية، وهي أنّ الإجازات والأسانيد التي يذكرها المتأخّرون عادةً إلى كتب المتقدّمين وإلى الأعلام المتقدّمين، وعلى رأسهم الشيخ أبو جعفر الطوسي، هي مجرّد طرق وإجازات تبرّكية، وليست حقيقيّةً، فهي للتيمّن والبركة، كما يُصار إليه اليوم، حيث يأتي كثيرون بإجازة رواية من بعض المعروفين بهذا الشأن، مثل السيد شهاب الدين المرعشي النجفي، دون أن يأخذوا منه نسخةً أو يقرؤا على يديه ولو صفحة، تيمّناً وبركةً ـ كما يسمّونها ـ بأن يكون لهم سند إلى أحد الأئمّةعليهم السلام، وبناءً عليه، فهذه الإجازات والأسانيد كلّها صورية شكلية لا قيمة لها حتى نرتب عليها أثراً علميّاً وعمليّاً بمثل هذا الذي نحن فيه.

وقد كان السيد البروجردي ـ فيما يُنسب إليه[٤] ـ يذهب إلى أنّ غير الكتب الأربعة لا يمكن الاعتماد على ما تنفرد بروايته في نسخ منفردة؛ لأنّ الطائفة الإماميّة قد اهتمّت بشكل بالغ بالكتب الأربعة على مستوى القراءة والإملاء والمداولة والمناولة والاستنساخ، دون غيرها من الكتب.

نعم، ثمة نقل آخر عن السيد البروجردي يفهم منه أنه كان يقبل بهذه الكتب، لكنّه كان يتوقّف في الاعتماد على الدلالة والتركيب اللفظي في متون تلك الأحاديث الواردة في

---

(١) مشرعة بحار الأنوار ١: ٢٢ ـ ٢٣.

(٢) البهبودي، (حوار) آخرين كلام، صحيفة كيهان فرهنكي، العدد ١١١، عام ١٩٨٦م: ٣٢، ٣٣ ـ ٣٤.

(٣) تحريرات في الأصول ٧: ٤٢ ـ ٤٣.

(٤) انظر: محمد سند، بحوث في مباني علم الرجال: ٢٠١.

تلك الكتب؛ لعدم وجود وثوق بضبط ألفاظها وإن حصل اطمئنان بالنسخة إجمالاً، على خلاف الكتب الأربعة[1].

هذه المناقشة برمّتها تعرَضت لجواب[2]، وهو أنّه لا دليل على أنّ الإجازات تبرّكيّة، فإنّ هذا مجرّد قياس لحالنا الحاضر مع حال الذين مضوا، ومجرّد استئناس، وهذه من الأمور التي شاعت خطأ في الأوساط العلميّة، بل إنّ ظاهرة الإجازات التبرّكية الموجودة في عصرنا إنما تكون كذلك في الكتب المتواترة المشهورة التي لا تحتاج روايتها إلى إجازة وسند، وإلا فنحن نجد أنّ ديدن العلماء في غير هذا النوع من الكتب هو البحث عن طريق وسند لإثبات نسبة الكتاب إلى صاحبه، وهذا ما نلاحظه في منهج كلّ من المحقق الطهراني صاحب الذريعة والميرزا النوري في خاتمة المستدرك وعبد الله أفندي في الرياض.

وهذا كلّه يعني أنّ الإجازات المعاصرة على ضربين: أحدهما ما يسمّى في علم الدراية بالإجازة المطلقة، ويقصدون بها أن يجيز المجاز بالرواية دون أن يطلعه على كتاب أو يناوله نسخةً أو يقرأ عليه أو يملي أو.. وهذه استشكلوا في إفادتها الحجية، وثانيهما الإجازة الخاصة، وهي التي تقوم على المناولة أو المقابلة أو السماع والإملاء أو ما شابه ذلك، وهذه لا ريب في حجيّتها.

فدعوى أنّ الإجازات في عصرنا كلّها تبركية دعوى استئناسيّة؛ من هنا نعرف أنّ إجازات المحمّدين الثلاثة المتأخّرين ـ محمد باقر المجلسي ومحمد بن الحسن العاملي ومحمد الفيض الكاشاني ـ كانت طرقهم إجازات خاصّة، ويشهد لذلك أنهم يميّزون بين الكتب المشهورة، فبعض الكتب يذكرون لها طرقاً غير سائر الكتب، فيخصّونها بطرق، وهذا شاهد على أنّ الإجازات كانت حقيقيّةً، وإلا فما معنى أنّهم في بعض الكتب يصرّحون بأنها

---

(١) راجع: المصدر نفسه: ٢٠٣.

(٢) راجع: محمد سند، سند العروة الوثقى (كتاب الطهارة) ١: ٦٦؛ وبحوث في مباني علم الرجال: ٢١٨ ـ ٢٢٤.

وِجادة، كما يلاحظ من خاتمة وسائل الشيعة، ومفتتح كتاب إثبات الهداة، بل نجد الحرّ العاملي يتوقّف في إخراج روايات كلّ من أصل زيد الزراد وأصل النرسي، معلّلاً بأنّ النسخة التي عنده وصلت إليه بالوِجادة لا بطريقٍ مسند، وهذا ما يصرّح به في كتاب الأطعمة في هامش الوسائل عند الحديث عن تحريم العصير الزبيبي والتمري، والأمر عينه نجده في مواضع عديدة من بحار الأنوار، وكذلك عند السيد هاشم البحراني في كتابه (ترتيب التهذيب) في خاتمته، وهكذا.

هذا كلّه على المستوى العام في حلّ إشكاليّة الإجازات، وأما بعد تطبيق القاعدة العامة على تفسير القمي، فيمكن ذكر حلّين يلغيان الإشكاليّة المذكورة ويجعلان طريق الحرّ إلى الطوسي إلى التفسير سليماً قادراً على الصمود؛ لتصحيح النسخة التي بين أيدينا اليوم، وهما:

أ ـ إنّ صاحب الوسائل ذكر في خاتمة وسائله في الفائدة الخامسة الطرقَ التي ينقل عبرها الكتب التي وصلته والتي تنتهي إلى الشيخ الطوسي، وقد ذكر في مطلع تلك الفائدة أنّ العمل بهذه الكتب غير متوقّف على تلك الطرق؛ لأنّها كتب متواترة وتجتمع القرائن على صحّتها وثبوتها، وهناك عدّ تفسير علي بن إبراهيم معها، ليفرد بعد ذلك طرقاً أخرى لبعض الكتب الأخرى، فكتاب علي بن إبراهيم مدرج في مصافّ كتب الكليني والصدوق والطوسي عنده.

ومن المؤكّد أنّ النسخة التي كانت بيد الحرّ العاملي للتفسير هي عينها النسخة التي بين أيدينا؛ لأننا عندما نراجع الروايات التي نقلها نجده ينقل عن مختلف مواضع كتاب التفسير، سواء منها تفسير القمي أو المواضع التي أضيفت إليه من تفسير أبي الجارود الزيدي، وبمطابقة المواضع التي نقلها ـ وهي كثيرة ـ مع ما هو موجود بين أيدينا نجد هذا التطابق.

وهكذا الحال في نسخة تفسير القمي الواصلة إلى المجلسي، حيث أشار إلى أنّ هذه الكتب ـ ومنها كتاب التفسير ـ من الكتب المعروفة، ثم ذكر طرقه في قسم الإجازات من

البحار، ومقارنة رواياته تشهد بوحدة النسخة التي بين أيدينا ويديه، وهكذا الحال في النسخة الواصلة إلى السيد هاشم البحراني صاحب تفسير البرهان.

ب ـ إنّ النسخة التي كانت بيد الشيخين: الطوسي والنجاشي لتفسير علي بن إبراهيم هي النسخة الموجودة عند المجلسي والعاملي و.. لأنّ الذي يبدو هو أنّ النسخة التي تُنسب إلى الحسن بن حمزة العلوي الطبري هي نسخة أبي الفضل العباس بن محمّد.

بهذا كلّه نحلّ مشكلة سند هذا الكتاب، ونُثبت أنّ النُّسخة التي وصلتنا هي نسخة العاملي، وأنّ نسخته هي نسخة الطوسي التي هي نسخة أبي الفضل عينها، والمفروض أنّ نسخة أبي الفضل إذا كانت ضعيفةً بجهالته فهي بعينها وصلت بطريق آخر إلى الطوسي، في الفهرست.

إلا أنّ هذا الجواب كلّه يواجه بعض المشكلات، وأبرزها:

المشكلة الأولى: إنّ غاية ما هو موجود في كتب المتأخّرين من الطرق هو إجازات العلماء، مثل إجازة العلامة الحلّي الشهيرة لبني زهرة، ومجلّدات الإجازات في بحار الأنوار واضحة يمكن للجميع مراجعتها. وإذا حلّلنا مفهوم الإجازة لا نجده يتضمّن بالضرورة مفهومَ السماع أو القراءة أو الإملاء أو التلمّذ أو ما شابه ذلك كالمناولة، وذلك أنّ مراجعة كتب الدراية والحديث عند تعريفهم للإجازة يفيدنا الاطمئنان بأنّ هذا المفهوم ليس مساوقاً ولا مستبطناً للمناولة، فالشهيد الثاني والحسين بن عبد الصمد وغيرهما عندما يذكرون أنواع الإجازة يعدّدون لها عدّة أنواع، منها ما يستبطن المناولة ومنها ما لا يستبطنه، فعندما يكون من أقسام الإجازة إجازة لغير المعين بغير المعيّن، مثل أن يقول: أجزت لأهل زماني مسموعاتي ومرويّاتي، أو يكون من أقسامها الإجازة بالمعيّن لغير المعيّن كأن يقول أجزت للمسلمين ممن أدركني رواية كتابي المعيّن[1]، فإنّ هذه الإجازة لا تحوي مناولةً كما هو واضح.

---

(١) انظر: الرعاية: ٢٤٥ ـ ٢٤٦؛ ووصول الأخيار: ٤٣٤ ـ ٤٣٥.

نعم عندهم بحث في جواز الإجازة من غير سماع ونحوه، وبعضهم استشكل في ذلك على أساس أنه تجويز للحرام[١]، لكنّ هذا أقصاه أنّ الإجازة مقيّدة ضمناً بأن يثبت للمجاز الرواية بطريق صحيح، وليس من الضروري أن يكون سماعاً أو مناولةً، بل قد يكون بشهرة نسبة الكتاب إلى صاحبه أو بتجمّع القرائن لدى المجاز على صحّة النسبة فلا تطابق بين المناولة والسماع من جهة والإجازة من جهة ثانية.

ويشهد لما قلناه أنّ علماء الدراية عدّوا من طرق تحمّل الحديث كلاً من السماع والقراءة والمناولة والكتابة والوجادة، وهذا يعني أنّ هذه العناوين بينها إما تباين أو عموم وخصوص من وجه، إذ لو كانت واحدة منها أخصّ من الثانية لما صحّ وضعها في عرضها، ولهذا عندما تحدّثوا عن المناولة قسّموها إلى مناولة مقرونة بالإجازة وغيرها، وهكذا عندما تحدّثوا عن الكتابة قسمّوها إلى كتابة مقرونة بالإجازة وغيرها[٢].

هذا كلّه يعني أنّ فكرة الإجازة في مصطلح أهل الدراية والحديث لا تساوق المناولة أو السماع أو القراءة، وإنّما كانت الإجازات عند المتقدّمين مفيدة للمناولة أو السماع لما علمناه من الخارج من أنّ ديدنهم كان على التناقل بهذه الطريقة، فإذا أحرز ذلك كان هو المثبت للمناولة والسماع لا محض الإجازة، هذا بصرف النظر عن كون الإجازات عند المتقدّمين كذلك كلّها أو لا.

بل نحن وجدنا إجازات بالمراسلة، كما في إجازة رفيع الدين المعروف بملا رفيعا لصاحب الحدائق، حيث يذكر أنّه يجيزه بالمراسلة[٣]، بل الشواهد على وقوع الإجازات بعد لقاء لمدّة وجيزة كثيرة، تصلح للتأييد خاصّة لو كانت الإجازات في حال السفر؛ حيث يبعد أن يكون هناك مناولة بحيث يجيزه بعدد كبير من الكتب، ومثل ذلك وجود كثير من

(١) الرعاية: ٢٤٤.
(٢) راجع: المصدر نفسه: ٢٥٠ ـ ٢٥٤.
(٣) انظر: لؤلؤة البحرين: ٩١.

الإجازات التي تأتي عقب قراءة كتاب واحد أو بعضه مثل إجازة العلامة الحلي لقطب الدين الرازي وغير ذلك[١].

بل إنّ إجازة الحرّ العاملي للعلامة المجلسي تؤيّد ذلك، فقد قال فيها: «.. أن التمس من هذا الداعي الإجازة، مع كثرة طرقه وإجازاته، وزيادة استعداده وقوّة إسناده وعلوّ رواياته، وإنّما أراد الازدياد من التبرّك باتصال الإسناد، فبادرت إلى طاعته، وامتثال أمره وإرادته، حذراً من الوقوع في مخالفته، وأجزت له ـ أيّده الله تعالى ولا زالت التوفيقات والتأييدات إليه تتوالى ـ أن يروي جميع كتب الحديث عموماً، وكتاب تفصيل وسائل الشيعة خصوصاً، عنّي عن مشايخي بالطرق المذكورة في آخر الكتاب المشار إليه وغيرها، ممّا هو مذكور في الإجازات»[٢]. فأين المناولة هنا؟ وأين واقعيّة الطريق؟ وهذا يعني أنّه لابدّ سلفاً من تواتر الكتب أو ثبوتها عندهم بالقرائن الحافّة، ثم إعطاء الإجازة، وهذا معناه أنّ الإجازة في نفسها ليست مثبتاً للنقل بل هي لاحق عليه.

وممّا يشهد لما نقول ما ذكره السيد المرتضى: «قد أجزت لأبي الحسن محمد بن محمد بن البصروي ـ أحسن الله توفيقه ـ جميع كتبي وتصانيفي وأمالي ونظمي ونثري ما ذكر منه في هذه الأوراق وما لعلّه يتجدّد بعد ذلك، وكَتَبَ علي بن الحسين الموسوي في شعبان من سنة سبع عشرة وأربعمائة»[٣].

فكيف يمكن لإجازة أن تكون مناولةً وهو يجيزه من الآن ما قد يتجدّد من كتب؟!

ويقول الشيخ النجاشي في ترجمة أحمد القلاء: «.. وصنّف كتباً، فمنها كتاب الصيام، وكتاب الدلائل.. ولم أرَ من هذه الكتب إلا كتاب الصيام حسب. وأخبرنا بكتبه إجازةً أحمد بن عبد الواحد، قال: حدّثنا عبيد الله بن أحمد بن أبي زيد الأنباري أبو طالب، قال:

(١) انظر: فاضل الزاكي، طرق المتأخّرين إلى الكتب، مجلة فقه أهل البيت، العدد ٤٧: ١٣٠ ـ ١٣٢.
(٢) بحار الأنوار ١٠٤: ١٠٧.
(٣) الناصريّات: ٣٦.

حدّثنا أحمد بها»[1].

فإخباره بكتبه إجازةً مع اعترافه بعدم رؤية إلا كتاب واحد دليل على أنّ الإجازة حتى عند المتقدّمين ليست كلّها حقيقيّة، بل قسم منها لا يترتب عليه أثر في تصحيح النسخ، فكيف يمكن للموجبة الجزئيّة عند المتأخّرين أن تنفع؟!

ولهذا أشرنا فيما سبق أنّ بعض طرق النجاشي والطوسي إلى الكتب ليست طرقاً للنسخ، وإنما لعناوين الكتب أو لمن رأى الكتب أو هي أعم من التبرّك وغيره كما في الإجازات، فإذا كان هذا حال المتقدّمين المهتمّين بأمر النسخ فكيف بالمتأخّرين؟! ومن نتائج ذلك التمييز في طرق المتقدّمين بين الإجازات وغيرها، ولهذا نجدهم يميّزون في بيان الطريق أنّه بنحو الإجازة أو بغيرها، ولا نريد من ذلك أنّ كلّ طريق إجازةٍ فليس بطريق حقيقي حتى عند المتقدمين، بل نريد أن ننفي الموجبة الكليّة فقط، وإلا فبعض الشواهد تدلّ على أنّ الإجازات كانت عند المتقدّمين طريقاً حقيقيّةً، فليراجع.

وهذا كلّه يدلّ على أنّ إثبات واقعيّة الإجازات في الجملة عند المتأخّرين لا يُثبت وصول النسخ دائماً عند ذكرهم الطريق ما لم تضف قرائن وشواهد.

وحصيلة الكلام: إنّ الإجازة بما هي هي تبرّكيّة تيمّنية حكماً، وليس هناك أصل في الإجازات يقضي بأنّها عن مناولة، ولا أنّ الأصل فيها عدم ذلك، فالعدم بحاجة إلى دليل؛ وهذا كلّه يعني أنّ من يريد أن يستدلّ بالإجازات لا يصحّ له أن يكتفي بمجرّد وجود إجازة ليُثبت صحّة النُّسخ، بل يطالَب بالمزيد من التحقيق لمعرفة واقع الحال.

المشكلة الثانية: إنّ صاحب المحاولة المتقدّمة قد وقع في بعض التناقضات، وذلك أنّه اعترف بأنّ النسخة الموجودة بين أيدينا هي عين نسخة صاحب الوسائل، وهذا معناه أنّ النسخة التي بيد صاحب الوسائل هي خليط من تفسيري القمي وأبي الجارود، وهو ممّن يقرّ بوقوع هذا الخلط، وهذا معناه أنّ العاملي وصلته النسخة المدمجة من تفسيرين، فإذا

(١) رجال النجاشي: ٩٢.

كان طريقه صحيحاً إلى الطوسي والأخير طريقه صحيحاً إلى علي بن إبراهيم، فهذا معناه أنّ عليّ بن إبراهيم لما سلّم تلميذه نسخة كتابه سلّمه كتاباً ممزوجاً من تفسيرين، أحدهما له والآخر لزياد بن المنذر أبي الجارود، وهو غير معقول، ولو كان هذا صحيحاً ـ أي أنّه سلّمه نسخة لكتاب مخلوط من تفسيره وتفسير أبي الجارود ـ لما صحّ للطوسي أن يذكر طريقه إلى كتب القمي ولما صحّ له أن يسمّيه «تفسير القمي»، بل المفترض أنّ هذا الكتاب تفسير لشخصين، وأيّ خلط وتدليس والتباس وقع فيه الجميع لو صحّ ذلك؟! بل ما معنى أن يسلّم علي بن إبراهيم نسخةً مخلوطة؟! إنّ غايته أنّه نقل ـ ولو مع إرسال ـ من كتاب أبي الجارود في التفسير، وهذا لا معنى للخلط فيه كما هو واضح؛ فبين دعوى الخلط من جهة ودعوى صحّة الطريق إلى النسخة التي بين أيدينا اليوم تناقضٌ وتنافر.

ونحن نصحّح ما قاله المستشكل هنا من أنّ نسخة الحرّ العاملي هي بعينها النسخة الممزوجة من تفسيرين، والشواهد على ذلك كثيرة جداً، وهذا كلّه يعني أنّ الحر العاملي لم تصله نسخة القمي نفسه، بل نسخة ثانية عرضت عليها أنواع التصحيف والتحريف بهذا المعنى.

المشكلة الثالثة: إنّ القائلين بإجازات المتأخّرين بذلوا غاية جهدهم لإثبات قيمة إجازات المتأخّرين ـ كما فعل المناقش هنا ـ لكن لم يثبتوا موجبةً كلّية، بل غايته ـ كما يظهر من تصريحهم ـ هو نفي السالبة الكلّية، بمعنى أنّ بعض إجازات المتأخّرين ليست تبرّكيةً، وادّعوا بأنّ التبرّكي هو للكتب المتواترة، وهذا كلّه لا ينفع ولا يصحّ؛ لأنّ الموجبة الجزئية في قيمة إجازات المتأخّرين لا تثبت أنّ هذا الكتاب أو ذاك كانت إجازته خاصّة أو مطلقة، بل يثبت أنّ الإجازة تحتاج إلى دليل خاص إضافي.

المشكلة الرابعة: إنّ تصريحهم في بعض الأحيان بأنّ هذا الكتاب أو ذاك وصلهم بالوِجادة، أو عدم رواية العاملي كتاب الزراد أو النرسي لذلك، أقصى ما يفيد أنّ ما كان يصلهم بالوِجادة لا يكتفون فيه بها، فكانوا يحتاجون إلى مبرِّر لتجويز الرواية، وهذا لا يعني تعيّن المبرّر بالطريق والسند، بل قد يكون بجمع القرائن، أو بالتواتر، كما ذكر ذلك

الحرّ العاملي نفسه فيما أسلفنا من النقل عنه. وهذا معناه أنّهم إنّما يطلقون الوِجادة في حالة ما إذا وجد نسخةً من كتاب لا يوجد ما يُثبت له أنّ هذه النسخة تنتسب للمؤلّف، ولهذا ذهب كثيرون إلى عدم جواز الرواية بالوجادة، فلا تشمل الوجادة أن يجد كتاباً معلوم النسبة إلى صاحبه ثم يروي عنه، فهل يسمّى نقلنا اليوم عن كافي الكليني أو صحيح البخاري وِجادة؟! فلو كان هذا وجادةً فكيف جوّز المحدّث النوري وغيره لأنفسهم رواية كتب لا يوجد طريق لهم إليها، ولهذا أتعبوا أنفسهم في حشد القرائن لإثباتها؟! وهذا كلّه غير تحقيق معنى الإجازة كما تقدّم.

المشكلة الخامسة: إنّ جعل المناقش هنا كلام الحرّ العاملي مطلع الفائدة الخامسة من خاتمة وسائله شاهداً على ما يريد، غيرُ صحيح، فقد قال العاملي هناك ما نصّه: «في بيان بعض الطرق التي نروي بها الكتب المذكورة عن مؤلّفيها، وإنما ذكرنا ذلك تيمّناً وتبرّكاً باتصال السلسلة بأصحاب العصمة عليهم السلام، لا لتوقّف العمل عليه؛ لتواتر تلك الكتب وقيام القرائن على صحّتها وثبوتها، كما يأتي إن شاء الله»[1].

وذلك أنّه إذا كان محض الطريق دليلاً على تناقل النسخ، فلماذا نعقد هذا البحث؟ وهل يجهل الطرف الآخر أنّ هناك طرقاً للمحمّدين الثلاثة المتأخّرين إلى الشيخ الطوسي؟ إنّما الكلام في أنّ الشيخ العاملي حصل عبر هذه الطرق على كتب ونسخ أو لا؟ هذا هو محلّ البحث.

وعليه، فما تفيده نصوص الحرّ العاملي هو أنّه ينقل من الكتاب إذا ثبت تواتر نسبته للمؤلّف تارةً أو قيام القرائن على تصحيح النسبة أخرى، أو كان له طريق حقيقي للنسخة، فعندما يذكر أنّه يبيّن هذه الطرق لأجل التبرّك فقط وإلا فنسبة هذه الكتب إلى أصحابها إمّا بالتواتر أو بالقرائن، ولهذا جعلها في مصاف الكتب الأربعة، فهذا معناه أنّ اعتماده على هذه الكتب كان للتواتر أو القرائن عنده لا لأجل الطريق الذي يصرّح بأنّه

(١) تفصيل وسائل الشيعة ٣٠: ١٦٩.

يذكره تيمّناً لا احتجاجاً، فيكون مثل هذه النصوص أدلّ على ما نريد منه على ما يريد المحتجّ لصالح حجيّة طريق المتأخّرين، فتأمّل جيداً.

المشكلة السادسة: إنّ الحر العاملي ـ ومثله المجلسي وغيره ـ ذكر في خاتمة هذه الفائدة نفسها ما نصّه: «ونروي الكتب المذكورة بباقي طرقها وأسانيدها المذكورة في الإجازات وكتب الرجال». وهذا يعني أنّ كلّ الطرق الموجودة إلى الكتب القديمة قد أوصلت هذه الكتب إلى الحرّ العاملي، ولازم ذلك ـ لو كانت الطرق حقيقيّةً ـ أنّ الحرّ العاملي يفترض أن يكون وصله من كلّ كتاب عدد كبير من النُسخ، بحيث إنّ كل طريق أوصل له نسخةً، أو أنّ كلّ نسخة عنده من كتابٍ ما قد تمّ مقابلتها بجميع النسخ التي وصلته من سائر الطرق، وهذا فرض بعيد، بل لا تساعد عليه مخطوطات القرن الحادي عشر والثاني عشر التي وصل بعضها، ومنها كتب الحرّ العاملي نفسه، حيث يستعين ـ على ما قيل ـ بالقرائن في نسخته التي عنده لتفسير القمي والموجودة في مكتبة الحكيم اليوم، فلو كانت عنده كلّ هذه الطرق المتكاثرة فأيّ حاجة للقرائن، بل بإمكانه ذكر أنّ هذه النسخة وصلته وتطابقت مع عشرات النسخ التي وصلته بالطرق الأخرى في الإجازات، فليذكر ذلك على نسخته لتفسير القمي بدل إتعاب نفسه بجمع القرائن.

يُضاف إلى ذلك أنّنا نعلم بأنّ بعض الطرق الموجودة في كتب الرجال والإجازات هي تبرّكية قطعاً، ونظنّ أنّ الطرف الآخر يقرّ بهذا، فعندما يقول العاملي ذلك، فما معنى كون كلّ تلك الطرق هي طرقه إلى النسخ؟!

المشكلة السابعة: إذا كانت النسخة التي بيدنا هي نسخة الحرّ العاملي، ونسخته هي نسخة الطوسي، ونسخته هي نسخة علي بن إبراهيم، فهذا معناه أنّ النسخة التي بأيدينا هي ما بأيدي القمي، فكيف يمكن تعويض السند؟

ونقصد بذلك أنّ أبا الفضل العباس بن محمد موجود في النسخة التي بأيدينا فإذا كانت هي نسخة الطوسي ـ كما ذكر ذلك الشيخ محمّد سند[1] ـ فهذا يعني أنّ هذا الرجل قد وقع

---

(١) بحوث في مباني علم الرجال: ٢١٦.

في سلسلة الطريق إلى الكتاب حتى عند الطوسي، وإذا لم يقع فهذا معناه أنّ النسخة التي بأيدينا مختلفة عن النسخة التي بيد الطوسي، فكيف أثبتنا التطابق؟ فإما هي نسخة أخرى أو هي هي، وعلى التقدير الأوّل تبطل فرضيّة التطابق، وعلى التقدير الثاني يكون السند ضعيفاً بأبي الفضل.

وهذه المشكلة محقّقة، إلا إذا قيل بأنّ التطابق لا يعني أنّ مطلع الكتاب هو هو، بل بمعنى أنّ متن الكتاب متطابق مع سائر الطرق التي في فهرست الطوسي ووصل عبرها تفسير القمي أو غيره.

المشكلة الثامنة: لو فرض أنّ الحرّ العاملي والمجلسي والكاشاني وغيرهم، قد وصلهم تفسير القمي بطريق الطوسي في الفهرست ـ وهو طريق عام ـ فلماذا لم تصلهم سائر كتب القمي المذكورة في الفهرست؟ ولو كانت طرق المتأخّرين حقيقيّةً فلماذا وصلتهم بعض الكتب التي عند الطوسي دون بعض مع أنّ الطرق واحدة، والمفروض أنّ الإجازات عامة يراد منها التمسّك بموجبة كلية؟! ولماذا لم تصلهم نسخ الأصول الأربعمائة وأمثالها؟! ولماذا أتعب المتأخّرون أنفسهم في تحصيل الإثبات لبعض الأصول الواصلة مع أنّ طرقهم لكلّ الكتب بإجازات واحدة؟![1].

من هذا وغيره ظهر أنّ محاولة تصحيح طرق المتأخّرين غير دقيقة، فالصحيح أنّ طرق المتأخّرين محكومة بالشكلانية والتبرّكية ما لم تقم قرينة هنا أو هناك على العكس، وهذه النتيجة تترك تأثيراً كبيراً في بعض الكتب مثل كتاب مسائل علي بن جعفر وغيره أيضاً.

المناقشة الثالثة: ثمّة إشكاليّة أساسيّة نثيرها هنا، وهي أنّ الذي سار عليه العلماء هو أنّ علي بن إبراهيم له كتاب التفسير، وهذا الكتاب تناقلوه ليصل إلى الطوسي، ثم إلى الحرّ العاملي.

---

(١) هذا الإشكال دوّنته في الدورة الرجاليّة السابقة قبل سنوات، ثم رأيت أنّه التفت إليه أيضاً الشيخ فاضل الزاكي، طرق المتأخّرين إلى الكتب، مجلّة فقه أهل البيت، العدد ٤٧: ١٣٦ ـ ١٣٧، فاقتضى التنبيه.

هذه هي الفكرة السائدة، فالفرضية تقوم على أنّ للطوسي طريقاً في الفهرست لتفسير علي بن إبراهيم.

لكنّنا إذا تأملنا قليلاً نجد أنّ التفسير الذي بأيدينا اليوم هو تفسير روائي للقرآن، وبالعودة إلى نصّ الطوسي في الفهرست نجده يقول: «علي بن إبراهيم بن هاشم القمي، له كتب، منها: كتاب التفسير، وكتاب الناسخ والمنسوخ، وكتاب المغازي، وكتاب الشرائع، وكتاب قرب الإسناد، وزاد ابن النديم كتاب المناقب، وكتاب اختيار القرآن ورواياته»[1].

هذا يعني أنّ عليّ بن إبراهيم كان لديه تفسيران: أحدهما روائيّ، والآخر لا نعرف حاله، وأنّ ما للطوسي طريق إليه هو الثاني، والأوّل لم يصله، ولهذا ذكر أن ابن النديم ذكره، ولو كان وصله لما كان هناك معنى لنقله عن ابن النديم.

وهنا نطرح السؤال التالي: هل من الممكن أن يكون تفسير القرآن الذي للطوسي طريقٌ إليه غير هذا التفسير الذي ذكره ابن النديم للكتاب الآخر للقمي، والذي لم يصل إلى الطوسي كما قلنا؟

إذا جعلنا هذه الفرضيّة نُصب أعيننا ـ ولو كانت مجرّد احتمال؛ لاختلاف النسخ ـ فمن الممكن أن يكون الكتاب الواصل إلى الطوسي هو تفسيرٌ لم يصلنا، وأمّا الآخر فهو الذي وصلنا، وطريق الأوّل صحيح ونسخته مفقودة، وطريق الثاني ضعيف ونسخته موجودة.

وربما يتعزّز ما نحتمله أنّ الطوسي قلّما ـ جدّاً ـ نقل في تفسير التبيان عن تفسير عليّ بن إبراهيم، وما نقله ليس رواية، وإنما نظر[2]، فيما عُرف بالنقل الطبرسي صاحب مجمع البيان ومن تأخّر عنه؛ فإذا وصله هذا التفسير الروائي الهام قبل كتابة التبيان؛ لأنّ التبيان ألّفه

(١) الفهرست: ١٥٢؛ وفي معجم المؤلّفين ٧: ٩؛ (أخبار القرآن ورواياته)؛ ونقل الصفدي عن ابن النديم والطوسي العنوان عينه أيضاً في الوافي بالوفيّات ٢٠: ٦؛ وهذا العنوان موجود في أعيان الشيعة ٥: ٣٢٧، وفي تحقيق الطباطبائي للفهرست أنّه في بعض النسخ (اختيار القراءات ورواياته) وفي بعضها (اختيار القرآن). انظر: الفهرست: ٢٦٦، هامش رقم: ٦.

(٢) انظر: التبيان ٣: ٣٨٦؛ و ٦: ٤٨٣.

بعد الفهرست، فلماذا لم يذكر روايات أهل البيت الواردة في هذا التفسير إطلاقاً، ولم يعتمد عليه أبداً؟

هذا مجرّد احتمال نطرحه في هذا المجال؛ لكي نفسّر وضع الطرق والنسخ، فليتأمّل جيداً فيه.

وإذا لم يرضَ أحدٌ بهذا الاحتمال، فنحن نرجّح أنّ تفسير علي بن إبراهيم الذي وصل إلى الطوسي والنجاشي ليس التفسير الخليط، وإنّما هو تفسير آخر لا ندري مدى مطابقته للقسم الخاص بالقمي من التفسير الخليط الموجود بين أيدينا، وإلا كان عليهما بيان ذلك، ولا ندري بالضبط متى تمت عمليّة الخلط هذه؟ وستأتي الاحتمالات فيها.

وربما تمت من طرف أبي الفضل في زمان الدولة الزيدية في طبرستان كما يقول الطهراني، وهذا ما ساعد على انتشار هذه النسخة بدعم من تلك الدولة، فيما طوى النسيانُ النسخة الأساسيّة للتفسير، فتظلّ مشكلة تصحيح السند قائمة.

من هذا كلّه، يظهر أنّ الاستعاضة عن ضعف سند تفسير القمي بافتراض وجود سند آخر صحيح من الحرّ العاملي إلى القمي غير واضح، فالمحاولة الثانية غير تامّة.

إلا أنّ هذه المناقشة بطولها غير صحيحة؛ وذلك:

أ ـ إنّه لو صحّ طريق المتأخّرين هنا لكان هذا كافياً في إثبات أنّ ما وصل إلينا هو الذي كان عند الطوسي، وليس الذي كان عند ابن النديم ولم يرَهُ الطوسي.

ب ـ إنّ ما وجدناه في فهرست ابن النديم هو أنه ينسب لعلي بن إبراهيم في موضعٍ كتاباً في نوادر القرآن الكريم، وينسب له في موضع آخر كتاباً في اختيار القرآن[1]، ولعلّهما واحد حيث ذكرهما في موضعين، ولم يذكر له في القرآنيات شيئاً غيرهما، ومن ثمّ فقد يكون ما ذكره ابن النديم هو بعينه تفسير علي بن إبراهيم القمي الذي وصل إلى الشيخ الطوسي، وأنّ تغيير العنوان أوهم الطوسي بأنّه كتاب آخر، فالرجل لم يذكر في موضع واحد أنّ لعلي

(١) راجع: ابن النديم، الفهرست: ٤٠، ٢٧٧.

بن إبراهيم كتابين أحدهما في تفسير القرآن والآخر في نوادر القرآن أو اختيار القرآن.

ج ـ إنّ عنوان الكتاب ـ وفقاً لنقل الطوسي وآخرين كما تقدّم ـ يحتمل جداً أن يكون في قراءات القرآن الكريم، فليس المقصود بروايات القرآن تلك الروايات التفسيريّة التي في تفسير القرآن الكريم، بل المقصود ما روي به القرآن نفسه، وهو القراءات وأنماطها وأشكالها، ومن ثمّ فلا علاقة لكتاب ابن النديم بكتابٍ تفسيريٍّ آخر، ولا أقلّ من أنّ هذا كلّه يضعف هذه المناقشة ويزيل الإرباك الذي تسبّبه.

وليس من البعيد أن يكون ما وصل لابن النديم هو عين تفسير القمي، لكن حيث إنّ تفسير القمي فيه الكثير من القراءات المخالفة للسائد من قراءات القرآن الكريم، بل فيه العديد من نصوص تحريف القرآن وتغيير طريقة نزوله، أطلق عليه ابن النديم تسميةً تتصل بالقراءات، ولعلّه لم يقرأه بطوله، بل تصفّحه أو ربما نُقل له عنه.

وربما لمجمل ما قلناه لم يذكر النجاشي[١] شيئاً عن كتاب آخر للقمي في ترجمته لعلي بن إبراهيم، ولم يتعرّض لما قاله ابن النديم أصلاً.

٣.١.٤. إثبات نسبة الكتاب بمنهج القرائن، ضعف التخريج

المحاولة الثالثة: إنّنا نقرّ بأنّ أغلب الكتب والمصنّفات وصلت إلى المتأخّرين بطريق الوِجادة، يشهد لذلك ما ذكره المحقّق الأردبيلي (٩٩٣هـ)، من أنّه في عصره لم يبقَ من كتب الشيخ المفيد القريبة من مائتين إلا المقنعة في بعض البلدان، وأنّه من بين ثلاثمائة كتاب للصدوق لم يبقَ إلا الفقيه، وثواب الأعمال في بعض البلدان، وما ذكر في كتابه الأمالي والمجالس والاعتقادات[٢].

وأنّ الذي كان وما يزال يحصل أنهم يعثرون على نسخة بطريق الوجادة فيقومون

(١) انظر: رجال النجاشي: ٢٦٠.

(٢) راجع: الأردبيلي، مجمع الفائدة والبرهان ٥: ٩ ـ ١٠.

بالاعتماد عليها بعد الاطمئنان بها، لتصبح النسخة الأم لعشرات النسخ اللاحقة، فيخرج الكتاب من حدّ الندرة إلى عالم الشهرة.

وأحياناً عندما نرجع إلى النسخة الأمّ لكتابٍ ما بأيدينا، نجد الطريق إلى صاحب الكتاب موجوداً عليها، وفيه بعض المجاهيل، لكنّ هذا كلّه لا يمنع من الاعتماد على هذه النسخة؛ لأنّ الاعتماد يقوم على عوامل الوثوق بها، كاشتهار الكتاب وتداول نُسخه بين الأصحاب سماعاً وقراءةً ومناولة وكتابة وغير ذلك إلى عصر الناسخ للنسخة الأقدم الأمّ التي بيدنا، وكذلك وجود هذه النسخة بخطّ أحد العلماء الأثبات أو تصحيح أحد هؤلاء العلماء لها بخطّه عليها، يضاف إلى ذلك تطابق النصوص المنقولة عن الكتاب في كلمات السابقين مع النسخة الموجودة بين أيدينا. فهذه نسمّيها عوامل الوثوق بالنسخة.

وإذا درسنا تفسير عليّ بن إبراهيم نجد أنّ عدداً كبيراً نسبياً من المصادر القديمة اعتمدت عليه، ومن أهمّها تفسير مجمع البيان للطبرسي، حيث يلاحظ بالمقارنة في عشرات الموارد تطابق كبير جداً بين المحكيّ وبين ما بأيدينا من نسخ تفسير القمي مع اختلافات طفيفة يقتضيها النقل بالمعنى.

وبهذا نحصل على اطمئنان بأنّ النسخة الواصلة إلينا هي المتداولة في القرون الأولى[1].

لكن يمكن مناقشة هذه المحاولة أيضاً، وذلك:

أوّلاً: إنّ الشواهد تؤكّد أنّ التفسير الذي بين أيدينا هو خليطٌ مزيد فيه، كما ذكر الآغا بزرگ الطهراني والشيخ أسد الله الكاظمي[2] وسيأتي بعون الله، وإذا عدنا إلى الكتب القديمة ـ مثل مجمع البيان ـ سنجد أنّ المواضع الكثيرة التي نقل منها كانت من القسم الخاصّ بعلي بن إبراهيم، دون القسم المضاف إلى التفسير، ومن البعيد أن تكون النسخة الواصلة إلى الطبرسي هي النسخة التي بأيدينا ويتفق مصادفةً في عشرات المواضع أن لا

(١) انظر: السيستاني، وسائل الإنجاب الصناعيّة: ٥٤٧ ـ ٥٥١.

(٢) راجع: كشف القناع: ٢١٤؛ والذريعة ٤: ٣٠٣ ـ ٣٠٧.

ينقل إلا من القسم غير المضاف، الأمر الذي يكشف أنّ ما وصله هو النسخة غير المزيدة، فلا تطابق بين نسختنا ونسخته.

بل من يراجع يجد أنّ المنقول في المصادر القديمة يختلف ـ في مواضع كثيرة ـ عن النسخة التي بين أيدينا أو أنه لا وجود له فيها، وقد تتبّعنا فعثرنا على ما يزيد عن ٢٥ حالة من هذا النوع. بحيث نرى أنّ جامع التفسيرين قد تصرّف كثيراً في تفسير القمي بالحذف والتغيير في المتون والأسانيد بما يمنع حصول الوثوق بالتفسير(١).

ثانياً: ما نعتبره تطويراً للمناقشة الأولى، وهو أنّنا نسأل: ماذا يراد من هذه المحاولة؟

أ ـ فإن أريد إثبات وصول عين النسخة التي بين أيدينا أو مطابقها تماماً للطبرسي وغيره، فهذا معناه أنّه قد وصله كتاب بطريق ضعيف بأبي الفضل فلم ينفع نقله وأمثاله من هذا الكتاب سوى في تصحيح نسبة الكتاب لتلميذ أبي الفضل أو لأبي الفضل نفسه، فلعلّ الطبرسي، وهو قريب من معاقل الدولة الزيدية القديمة التي كانت ـ كما يُحتمل ـ روّجت للكتاب، قد وصلته نُسخة من نسخ أبي الفضل، فماذا ينفع كلّ هذا الذي ذُكر لإثبات وصول التفسير للطبرسي وأمثاله؟

ب ـ وإن أريد إثبات وصول نسخة أخرى له غير تلك التي بأيدينا، فكيف نعرف أنّ تلك النسخة وصلته بطريقٍ معتبر، مع العلم أنّ المدلّسين والداسّين والمشتبهين في النسخ لا يقومون باختلاق كتابٍ آخر غير الأوّل، وإنما يغيّرون عادةً داخل الكتاب الأصل، فهذه هي الطريقة، كما ورد في بعض النصوص أنّ أصحاب أبي الخطاب كانوا يدسّون في كتب أصحاب الأئمة من أهل البيت روايات، فهم لا يُحدثون كتاباً جديداً بالضرورة، وإنّما قد يغيّرون بنسبة عشرين في المائة فقط أو أقلّ أو أكثر بما يُفقدنا الوثوق بالكتاب، فيمكن أن تكون وصلته النسخة الصحيحة، ونقل منها، فيما التي بأيدينا نسخةٌ عَرَضَ

---

(١) انظر: وسائل الإنجاب الصناعيّة: ٥٥١ ـ ٥٧١؛ والعريبي، تحقيق هام حول تفسير القمي ونسخ مختصراته: ٣١ ـ ٣٨.

عليها التغيير والزيادة والنقيصة فطابق ما نقله مع ما هو الموجود دون أن يعني ذلك أنّ ما هو الموجود لم يُزَد فيه ويُنسب إلى عليّ بن إبراهيم، فإنّ نفي احتمال الزيادة بعد علمنا بتصرّف أبي الفضل بالكتاب لا ينفى بتطابق ما هو موجود في مجمع البيان والآيات الظاهرة مع الموجود عندنا، إلا إذا تعهّد الطبرسي بنقل كلّ ما في تفسير القمي في مجمع البيان، وهذا غير موجود حتماً.

وعليه، فمجرّد هذا التطابق ـ مع عدم نقل الطوسي عنه في تفسيره إطلاقاً إلا نادراً جداً ـ لا يكفي لتصحيح النُّسخة التي بين أيدينا.

والمتحصّل أنّنا لا نثق بالنسخة الموجودة اليوم لتفسير علي بن إبراهيم بوصف ما بأيدينا كتاباً لخصوص علي بن إبراهيم القمي، فبعضها له لكن ليس كلّ ما نُسب له في هذا الكتاب معلوم النسبة له؛ لجهالة الطريق، وعدم تحقّق تواتر النسبة، وعدم وجود قرائن حافّة لتأكيد هذه النسبة، فعناصر تأكيد النسبة ـ وهي ثلاثة عناصر ـ مفقودة هنا تماماً، بل سيأتي ـ إن شاء الله ـ أنّنا نعلم بوقوع التصرّف فيه.

٢.٤. نسخة تفسير القمي تفسيرٌ واحد أو تفسيران أو..؟

لعلّ أوّل من ألفت النظر إلى أنّ تفسير القمي الموجود بين أيدينا اليوم فيه زيادات ليست لعلي بن إبراهيم، هو المحقّق الكاظمي، حيث ذكر أنّ بعض عبارات الكتاب تشير إلى أنّ راوي الكتاب المذكور اسمه في بداياته قد أضاف الكثير من الروايات إليه، ولعلّ ذلك حصل عندما كفّ بصر علي بن إبراهيم القمي[1].

ويعدّ الشيخ آغا بزرگ الطهراني (١٣٨٩هـ) في كتاب الذريعة، من أوائل من طرح كونه خليطاً من تفسيرين معاً، حيث اعتقد بأنّ أبا الفضل ـ راوي التفسير ـ قد لاحظ أنّ تفسير القمي مختصّ بالرواية عن الإمام الصادق، فأراد أن يضيف إليه ما رواه أبو الجارود

(١) انظر: كشف القناع عن وجوه حجيّة الإجماع: ٢١٤.

زياد بن المنذر الزيدي من تفسيره المرويّ عن الإمام الباقر، فدمج بين التفسيرين، إلى جانب نصوص أخَر عن المشايخ.. وهذا التصرّف وقع من أوائل سورة آل عمران فما بعد، حيث يشرع بسند هو: (حدّثنا أحمد بن محمد الهمداني، قال: حدّثني جعفر بن عبد الله، قال: حدّثنا كثير بن عياش، عن زياد بن المنذر (عن) أبي الجارود، عن أبي جعفر محمد بن علي)، وهذا السند هو السند المشهور لتفسير أبي الجارود، كما ذكره الطوسي والنجاشي في الفهرستين[1].

وقد احتمل الطهراني أن يكون سبب قيام أبي الفضل بذلك أنّه نزل طبرستان التي كانت آنذاك معقل الدولة الزيديّة، فأراد أن يروّج للمذهب الإماميّ، فجمع التفسيرين؛ لكي يكون نشر كتابه مقبولاً في أوساطهم، علماً أنّ تفسير أبي الجارود هو تفسير الإمام الباقر المرويّ من جانب عدد من الثقات[2].

وقد صار القول بكون هذا التفسير خليطاً من أكثر من تفسير شائعاً اليوم بين محقّقي الإماميّة[3].

وقد استُدلّ لكونه تفسيراً ممزوجاً من تفسيرين بعدّة قرائن وشواهد:

الشاهد الأوّل: إنّ هناك عدداً من المشايخ الواقعين في هذه الأسانيد ليسوا من طبقة مشايخ القمي، مثل الحسن بن علي بن زكريا، وأحمد بن إدريس، ومحمد بن جعفر الرزاز، وابن عقدة (٣٣٣هـ)، ومحمد بن همام البغدادي (٣٣٦هـ)، ومحمد بن أحمد بن ثابت،

---

(١) انظر: الذريعة ٤: ٣٠٣ ـ ٣٠٤.

(٢) المصدر نفسه: ٣٠٨ ـ ٣٠٩؛ وينقل السيد أحمد المددي أنّه رأى شخصيّاً في المكتبة الخاصّة بصاحب الذريعة في النجف، نسخةً مطبوعة لتفسير عليّ بن إبراهيم، وأنّ الطهراني حاول ـ باللون الأحمر ـ تمييز تفسير القمي عن تفسير أبي الجارود، وإن لم يكن عمله مستوعباً للكتاب كلّه فانظر: نكاهي به دريا ١: ٣٣٤؛ هذا، ونحن نقترح أن يُصار إلى طباعة هذا الكتاب بجهود الطهراني التمييزيّة؛ لتكون في متناول الباحثين.

(٣) انظر: آصف محسني، بحوث في علم الرجال:٤٢٩، وهناك نقل ذلك أيضاً عن السيد علي السيستاني؛ والمددي، نكاهي به دريا: ٣٤١ ـ ٣٤٢؛ والزنجاني والداوري وغيرهم.

وعلي بن الحسين السعدآبادي القمي، ومحمّد بن عبد الله بن جعفر الحميري، ومحمد بن عون الأسدي، وحميد بن زياد، والحسن بن علي بن مهزيار، والحسين بن محمّد بن عامر الأشعري وغيرهم من معاصري القمي دون مشايخه، بل إنّ ابن عقدة يروي عن الكليني، والكليني يروي عن علي بن إبراهيم، فكيف يمكن أن يروي القمي عن ابن عقدة؟!(١).

وهذا الإشكال في محلّه، وإن أمكنت المناقشة في بعض الأسماء التي ذكروها، حيث لا تبعد الرواية عن المعاصر ولو في الجملة. نعم، عدم معهوديّة رواية علي بن إبراهيم عن أيّ من هؤلاء المشايخ إطلاقاً في الكتب الأربعة وغيرها، رغم كثرة رواياته جداً، قد يعزّز احتمال أنّهم ليسوا من طبقة مشايخه وعدادهم. وهذا ما أوقع بعض الباحثين في أخطاء حين عدّوا بعض الأسماء من مشايخ القمي استناداً إلى نسخة التفسير هذه فقط.

الشاهد الثاني: إنّ تتبع كتاب تفسير القمي يوصلنا إلى وجود تعابير وجمل في ثنايا الكتاب تدلّ على أنّ التفسير ليس بأكمله للقمي، وذلك مثل قوله أحياناً: «رجع إلى رواية علي بن إبراهيم»(٢)، وكذلك «قال علي بن إبراهيم»(٣)، أو «فيه زيادة أحرف لم تكن لعلي بن إبراهيم»(٤)، و «رجع إلى تفسير علي بن إبراهيم»(٥)، و «وفي رواية علي بن إبراهيم»(٦)، و «رجع إلى حديث علي بن إبراهيم»(٧)، و «رجع الحديث إلى علي بن إبراهيم»(٨).

---

(١) انظر: أصول علم الرجال: ١٦٤ ـ ١٦٥؛ ووسائل الإنجاب الصناعية: ٥٥١ ـ ٥٥٣؛ والذريعة ٤: ٣٠٢ ـ ٣٠٧؛ وكلّيات في علم الرجال: ٣١٧ ـ ٣١٩؛ ونكاهي به دريا ١: ٣٣٧.

(٢) انظر: تفسير القمي ١: ٢٧٩، ٣١٣، ٣٨٩.

(٣) انظر: المصدر نفسه ١: ٢١، ١٠٦، ١٠٩، ١٢٠، ١٢٨، ١٢٩، ١٣٠، ١٣١، ١٣٥، ١٣٨، ١٤٠، ١٥٥، ١٨٢، ٢٨٩، ٣٠١، ٣٠٢، ٣٠٥، ٣٠٧، ٣١٠، ٣١١، ٣١٢، ٣٢٣، ٣٢٨، ٣٣٦، ٣٣٨، ٣٣٩ وغيرها كثير.

(٤) المصدر نفسه ٢: ٣٦٠.

(٥) المصدر نفسه ١: ٢٧١، ٢٧٢، ٢٩٩.

(٦) المصدر نفسه ١: ١٢٢، ٢٩٤، و ٢: ٢٩، ٧٥.

(٧) المصدر نفسه ١: ٣٤٤.

(٨) المصدر نفسه ١: ٢٨٦.

هذا كلّه يشهد أنّ جامع الكتاب هو الذي قام بذلك وأنّه أراد ـ في بعض المواضع على الأقلّ ـ تمييز التفسيرين بمثل هذه الكلمات. ونلاحظ أنّه يضع أيضاً مثل هذه التعابير في حقّ تفسير أبي الجارود فيقول: «وفي رواية أبي الجارود»[1]، وإن احتمل أنّه خبر مرسل من علي بن إبراهيم، لهذا لا تكون شهادته قويّة.

ولا معنى لأن تكون هذه الجملة لإرادة الفصل بين كلام علي بن إبراهيم ورواياته، لأنها وقعت بين روايتين[2]، بل لا معنى لذكر كلمة «رواية علي بن إبراهيم» وهكذا..

الشاهد الثالث: إنّ بعض الروايات ورد فيها إبراهيم بن هاشم، والرواية عنه جاءت بواسطتين، مع أنّ عليّ بن إبراهيم لا يروي عن أبيه بواسطة أصلاً، كما يُلاحظ من تتبّع رواياته في الكتب[3].

هذه الشواهد تدلّ على أنّ الكتاب خليطٌ من تفسيرين أو أكثر[4]. نعم، بعض هذه الشواهد لزيادة حجم الاحتمال، وإلا فلا يوجد مانع عقليّ من رواية القمي عن طبقة تلامذته أو معاصريه، ولا مانع أن يروي بعض الروايات بالواسطة عن والده وهكذا.

هذا، وممّا تقدّم يُعلم أنّه في مواضع عدّة وكثيرة يمكن التمييز، إمّا من خلال طول السند فلا يكون لعليّ بن إبراهيم، أو قصره فيكون له، أو من خلال ملاحظة الجُمل المتقدّمة والمرويّ بعدها، فيمكن تقسيم الرواة إلى ما يُحرَز أنه لعلي بن إبراهيم وما لا يحرز، وقد قام بذلك الشيخ مسلم الداوري فذكر فيما كان لعليّ بن إبراهيم ٢٦٧ اسماً، فيما ذكر

---

(١) المصدر نفسه ١: ١٠٥، ١٠٨، ١١٩، ١٢٠ وغيرها كثير جداً.

(٢) انظر: الذريعة ٤: ٣٠٥؛ ووسائل الإنجاب الصناعية: ٥٥٧ ـ ٥٥٨؛ ودروس تمهيدية في القواعد الرجالية: ١٧٥؛ وأصول علم الرجال: ١٦٤؛ ونكاهي به دريا ١: ٣٤٠ ـ ٣٤١؛ والسيفي المازندراني، مقياس الرواة: ٢٠٤ ـ ٢٠٥.

(٣) أصول علم الرجال: ١٦٤؛ ومقياس الرواة: ٢٠٤.

(٤) إنّما قلنا: أكثر؛ لأنّه ما دام يمكن أن يكون الجامع قد جمع تفسيرين، يمكن أن يكون الكتاب مجموعاً من تفاسير ثلاثة ولم يظهر لنا الثالث، فنحن نملك مرجّحات أنه اكثر من تفسير، لكنّنا لا نملك ما يحسم ـ بعد هذه المرجّحات ـ أنّه تفسيران فقط وفقط، فانتبه.

ما لم يكن له فبلغوا ٣٧٣[١]، وطبعاً يوجد تداخلٌ واضح. ونحن نعتقد بأنّ بعض الموارد ملتبسة، والأصل أنّها ليست لعلي بن إبراهيم.

٣.٤. من هو جامع التفسيرين و..؟ وما هي حاله؟

بعد أن اتضح أنّ هناك شخصاً قام بجمع تفسير علي بن إبراهيم القمي مع تفسير أبي الجارود مع مرويات أُخَر، يلزم البحث في محتملات هذا الشخص، من هو؟ ومن يكون؟

وقد تصوّر العلامة الطهراني أنّه أبو الفضل العباس بن محمّد، فيما ذهب بعض المعاصرين إلى أنّه ليس هو، وأنّه أحد الرواة عنه، لكن قبل ذلك علينا أن نعرف أمرين:

أ ـ إنّ عمليّة التحديد هذه يبدو أنّها تعتمد ـ بالدرجة الأولى ـ على تتبّع مشايخ الرجل الذين صدّرت بهم الأسانيد في الكتاب، ومن خلال ذلك نعرف تاريخه وطبقته، ثم نطرح الاحتمالات في شخصيّته، وهذا سبيل جيّد. وسوف يساعدنا على اكتشاف أنّ الراوي هو من طبقة تلامذة الكليني.

ب ـ إنّ عمليّة متابعة الاحتمالات تنتج إمّا تعيين صاحب الكتاب وجامعه أو تضعه بين محتملات كلّهم من الثقات، ومن ثم ينتج عن ذلك توثيق وتجليل صاحب التفسير الجامع هذا، وهذا ما حاوله الباحث المعاصر محمّد علي العريبي في جهده المشكور حول تحقيق نسخ التفسير[٢].

ونحن نوافق على الخطوة الأولى كونها تساعد في الاقتراب من هويّة جامع التفسير، إلا أنّه ما لم يتعيّن فإنّ حصره في عدد محدّد يبدو مجرّد ظنّ، فقد يكون شخصاً آخر من طبقة هؤلاء، وليس هناك ما يمنع هذا الاحتمال، ومن ثمّ فدعوى الوثوق بالجامع تبدو هنا عسيرة ما لم يتعيّن بقرينة، لا مجرّد أن يكون الرجال المحتملون بعضهم من الثقات، ومجرّد

---

(١) أصول علم الرجال: ١٦٦ ـ ١٨٠.

(٢) انظر: تحقيق هام حول تفسير القمي ونسخ مختصراته: ١٣٥ ـ ١٣٧ (تحقيق منشور في الأنترنت في مدوّنة تحقيقات، ونشر مختصره في مجلّة رسالة القلم، العددين: ٢٤ ـ ٢٥).

إثبات كونه إمامياً وأنّه لم يذكر فيه ما يخالف بعض مسلّمات المذهب وغير ذلك لا يصلح ـ لو سلّم ـ لإثبات وثاقة جامع التفسير، فضلاً عن جلالته.

والمحتملات في جامع التفسير هي:

١ ـ محمّد بن إبراهيم النعماني (٣٦٠هـ)، بقرينة المقدّمة المشتملة على رسالة المحكم والمتشابه التي تنسب للنعماني، وكذلك فإنّ تفسير أبي الجارود مرويٌّ عن شيخ النعماني، وهو ابن عقدة الزيدي، مضافاً إلى أنّ أغلب مشايخ جامع الكتاب هم من مشايخه.

٢ ـ أحمد بن جعفر بن سفيان البزوفري، وقد روى كتب أحمد بن إدريس، وأكثر من روى عنهم جامع التفسير هم من مشايخ ابن إدريس.

وهذا الاحتمال أضعف من سابقه نسبيّاً؛ إذ لو كان البزوفري لكانت تفصله عن المشايخ في الكتاب واسطة مثل ابن إدريس.

٣ ـ علي بن أبي سهل حاتم بن أبي حاتم القزويني (كان حيّاً عام ٣٥٠هـ)، ويؤيّد أنّه الجامع روايتُه عن أبي الفضل العباس بن محمّد، كما جاء في علل الشرائع، وروايته عن ابن عقدة الزيدي كما جاء في أمالي الصدوق[1].

وأنت ترى أنّ ذلك لا يُعطي سوى مجرّد الاحتمال الأوّلي المحض.

٤ ـ جعفر بن محمّد بن قولويه (٣٦٨هـ)، مؤلّف كامل الزيارات، ويؤيده توافق مشايخه مع العديد من مشايخ الجامع، ووجود رواية في التفسير خرّجها في مستطرفات السرائر عن ابن قولويه.

وأنت ترى أنّ هذا لا يعطي سوى الظنّ أو أقلّ، لأنّ مجرّد التوافق في بعض المشايخ لا يثبت أنّ الجامع هو.

٥ ـ محمّد بن العباس بن الماهيار، وهو مفسّر معروف، وقد ضعّف احتماله باختلاف طرقه ورواته ورواياته بعض الشيء عمّا هو موجود في التفسير الجامع بين أيدينا. بل عادةً

---

(١) انظر: علل الشرائع ١: ٣٠٤؛ وأمالي الصدوق: ١٨٦.

لو كان مفسّراً مشهوراً لظهرت أكثر نسبة الكتاب إليه.

٦ ـ هارون بن موسى بن أحمد بن سعيد التلعكبري (٣٨٥هـ).

٧ ـ أحمد بن محمّد أبو غالب الزراري (٣٦٨هـ)، ويتقوّى احتماله في وجود عدّة من مشايخه هنا في التفسير، لكنّه لا ينقل أيّ رواية عن ابن مالك الفزاري الذي هو أبرز شيخ له، كما أنّه ينقل بالواسطة عن عبد الله بن جعفر الحميري، مع أنّه في طبقة مشايخه فلا يحتاج للواسطة[1].

فإذا أضفنا لهذه المحتملات ما احتمله الطهراني من أنّه أبو الفضل صارت المحتملات ثمانية.

وهناك احتمال عام يثيره السيّد أحمد المددي وهو أن يكون سبب الالتباس كون جامع التفسير اسمه علي بن إبراهيم أيضاً أو قريب من ذلك، فظنّوا أنّه القمي مع أنّه شخص آخر[2].

وعلى أيّة حال، فهذه المحاولات ـ كما رأينا ـ محض احتمالات، وإلا فمن الممكن أن يكون هذا التفسير من تأليف وجمع شخص آخر غير هؤلاء يقع في طبقتهم ولا نعرف عنه شيئاً، وليس هناك ما يمنع من الرّيب فيه نتيجة كثرة الروايات الغريبة العجيبة في هذا التفسير، لاسيما في مجال تحريف القرآن الكريم، وكذلك تفسير آياته بطريقة بطونيّة غير مألوفة، ولعلّه من وضع أحد الغلاة، غاية الأمر أنّ نسخة الكتاب الأصليّة كانت متداولة، لكنّها فُقدت لاحقاً، فيما ظهر بأيدينا في القرون المتأخّرة هذا الكتاب الذي ربما لم يكن هو المعتمد للمتقدّمين في النسبة لعلي بن إبراهيم أو غيره، وقد يكون بعضه معلوم النسبة له وقد لا يكون، ولكنّنا نجزم بأن بعض رواياته مأخوذ بالفعل من تفسير علي بن إبراهيم

(١) انظر هذه المحتملات: العريبي، تحقيق هام حول تفسير القمي ونسخ مختصراته: ١٣٧ ـ ١٥٩؛ وقد احتمل كون الجامع هو علي بن حاتم القزويني كلّ من: السيد موسى الزنجاني، دانشنامه جهان اسلام ٧: ٧٠١؛ والسيد أحمد المددي، نكاهي به دريا ١: ٣٤٦.

(٢) انظر: المددي، نكاهي به دريا ١: ٣٣٦.

القمي، وذلك بالمقارنة مع سائر المصادر الحديثيّة.

بل إنّ محاولة بعضهم جعل هذا التفسير الجامع لأحد العلماء البارزين ـ مثل الأسماء السبعة المتقدّمة ـ يعاني من مشكلة، وهي أنّ هؤلاء لم يقل أحد في ترجمتهم بأنّ لهم كتاباً في التفسير جمعوا فيه بين تفسيرٍ زيدي وآخر إمامي، مع أنّ هذا الأمر كان لابدّ أن يبرز بشكل واضح في ترجمتهم، وهذا ما يرجّح أنّ الجامع شخص أقلّ شهرةً، أو هو شخصيّة زيديّة غير معروفة عند الإماميّة، لم يتداول المتقدّمون كتابه، بل تداولوا النسخة الأصل لتفسير علي بن إبراهيم القمي، فيما ضاعت النسخة الأصل بعد القرن الثامن الهجري، لتظهر نسخة هذا الجامع وتصبح هي المعتمدة.

٤.٤. نسخ هذا التفسير ومخطوطاته

تتبّع الباحث المعاصر محمّد علي العريبي ـ مشكوراً ـ نسخ ومخطوطات تفسير علي بن إبراهيم، وأبرز هذه النسخ هو الآتي:

١ ـ مخطوطة مكتبة مجلس الشورى الإسلامي في إيران، برقم ٣٨٨٠، لكاتبها الميرزا محمّد الركاوندي، وهي منسوخة عام ١٠٧٤هـ. وهي من أهم المخطوطات الجيّدة، ولو قارنّا المطبوع اليوم مع هذا المخطوط لظهر حجم التصحيف والتهافت والسقط.

٢ ـ مخطوطة أخرى لمكتبة مجلس الشورى الإسلامي أيضاً تحت رقم: ١٤٣٩٥، وهي مقابلة ومصحّحة ومحشّاة، وقد نسخها الشيخ عباس بن خضر النجفي عام ١٠٩١هـ، وهذه النسخة هي الأقرب للنسخة المتداولة اليوم.

هذا، ولتفسير القمي مختصرات، لم يتمّ العثور منها سوى على مختصر الشيخ كمال الدين عبد الرحمن بن محمّد بن إبراهيم بن العتايقي (من طبقة تلامذة العلامة الحلّي)، وقد أنهى اختصاره عام ٧٦٧هـ، وقد نشرها وحقّقها السيد محمّد جواد الجلالي حفظه الله، وهذه النسخة موجودة في مكتبة المرعشي النجفي برقم ٢٨٢، وهذه أقدم المختصرات المتوفّرة لدينا، ويبدو أنّها اختصرت من أصل تفسير علي بن إبراهيم القمي، ولهذا فهي مهمّة،

وتشير نسخة أخرى لمختصر العتايقي، وهي نسخة مجلس الشورى الإسلامي برقم ١٢٢١٦، واستنسخها حسام بن ناصر الدين العلوي عام ٩٨٤هـ، أنّ أصل تفسير القمي كان كبيراً في سبعة أجزاء، وهو ما يؤيّده كلام ابن طاوس في سعد السعود، من أنّه موجود عنده في أربعة أجزاء[١]، لكنّ نسخة العتايقي هذه فيها إشارة لكونه سيضيف ما يراه لائقاً، وكثيراً ما يصدّره بكلمة (أقول)، فانتبه. وهذا المختصر ليست فيه روايات أبي الجارود، وبالمقارنة يظهر أنّ في هذا التفسير الكثير ممّا ليس في المتداول اليوم وبالعكس، ويشير ابن العتايقي إلى أنّ في تفسير علي بن إبراهيم الكثير مما لا يوافق إجماع المذهب في زمانه، علماً أنّ مختصر ابن العتايقي مؤيّد بما نقل متفرّقاً عن تفسير علي بن إبراهيم من النسخة الأصل عند السابقين كالطوسي والطبرسي وغيرهما[٢].

هذا، وقد أشار بعض المعاصرين إلى أنّ مخطوطات نسخ التفسير (والظاهر مع مختصراته) تبلغ اليوم في مختلف مكتبات المخطوطات في العالم ٦٢ نسخة خطيّة[٣].

٥.٤. نسبة المقدّمة لعلي بن إبراهيم القمي

بعد الفراغ عن أنّ الكتاب خليطٌ من تفسيرين جمعهما شخصٌ ما، يقع الكلام في أنّ المقدّمة الأولى في التفسير ـ أي قبل رسالة علوم القرآن، وقبل جملة: «قال أبو الحسن علي بن إبراهيم الهاشمي (بن هاشم) القمي»[٤] ـ هل هي لعليّ بن إبراهيم حتى ننظر في مضمونها الذي يحوي الشهادة بوثاقة الرواة أو أنّها لجامع التفسيرين وضعها قبل الشروع في التفسير الجامع الذي اختاره؟

بناءً على الافتراض الأوّل، يصبح هناك مجال للبحث في شهادة القمي بوثاقة رجاله،

---

(١) انظر: سعد السعود: ٨٧.

(٢) انظر حول النسخ والمخطوطات والمختصرات: العريبي، تحقيق هام حول تفسير القمي ونسخ مختصراته: ٩٦ ـ ١٣٤.

(٣) انظر: بوران ميرزائي، بجوهشي در تفسير قمي: ٦٤.

(٤) تفسير القمي ١: ٥.

أما على غير هذا التقدير فلا قيمة لهذه الشهادة لاحتمال كونها لجامع التفسيرين، وهو غير معلوم الهويّة ومستوى العلم والوثاقة حتى نأخذ بتوثيقه لمئات الرواة.

والإشكال الرئيس الذي يرد هنا أنّ جملة: قال أبو الحسن علي بن إبراهيم الهاشمي. جاءت بعد هذه المقدّمة، فلو كانت المقدّمة للقمي للزم أن تكون هذه الجملة في أوّل سطر من المقدّمة، كما هو المتعارف، خاصّة وأنّه ذكر فيها الاسم كاملاً مع الكنية والنسبة، فتأخّرها ـ بعد إثبات أنّ ما بأيدينا هو خليط من تفسيرين وغيرهما ـ معناه أنّ صاحب المقدّمة شخصٌ آخر غير القمي، فلا قيمة حينئذٍ لهذه المقدّمة رجالياً إلا إذا عيّنا كاتبها وكان ثقة جليلاً من المتقدّمين، وقد سبق أن قلنا بأنّ هذا الأمر ما يزال إلى اليوم مجرّد ظنّ[١].

وقد حاول السيد كاظم الحائري وأستاذنا الشيخ الإيرواني أن يرفعا هذا الإشكال بأنّ هذه الجملة نفسها قد نقلها الحرّ العاملي عن تفسير القمي، والعاملي له طريقٌ صحيح إلى الطوسي الذي له طريقٌ صحيح إلى القمي، فيثبت أنّ هذه المقدّمة موجودة في نسخةٍ صحيحة النسبة للقمي، فيرتفع الإشكال[٢].

ويجاب: إنّنا قد أسلفنا أنّ طريق الحرّ العاملي إلى كتاب القمي لا ينفع، وأنّ النسخة التي بيد العاملي هي التي بأيدينا، ولم يُلتفت إلى الإشكاليّات التي أثارها المتأخّرون حول الكتاب، وحتى لو كانت هناك أجزاء من المقدّمة موجودة في كلمات بعض القدماء كما يوحيه كلام بعض[٣] فإنّ هذا لا ينفع؛ لأنّ المفروض ـ كما قلنا سابقاً ـ أنّنا لا نُحرز مغايرة النسخة التي وصلت لمن تقدّم عن الحرّ العاملي ـ غير الطبرسي والعتايقي وأمثالهما على الأقلّ ـ لتلك التي وصلت للحرّ، فكيف نحرز صحّة طريقهم إلى الكتاب؟ ومجرّد أنّهم قبل الحرّ لا يعني بالضرورة تصحيح النسخة التي وصلتهم.

(١) انظر: قبسات من علم الرجال ١: ١٢٦.
(٢) القضاء في الفقه الإسلامي: ٤٩٢؛ ودروس تمهيديّة في القواعد الرجالية: ١٧٤.
(٣) أصول علم الرجال: ١٦٣، الهامش رقم: ١.

هذا كلّه على تقدير وجود بعض مقاطع المقدّمة التي نقصدها في كلمات المتقدّمين، ولا يبدو ذلك واضحاً، فإنّ الموجود في كلمات الحسن بن سليمان الحلّي[١] مقاطع أُخَر من المقدّمة لا المقطع محلّ الشاهد، ولم نجد قبله من نقل عن المقدّمة.

إنّ مجيء اسم القمي كاملاً في هذا الموضع من المقدّمة يرجّح أنّ ما قبلها ليس له، ولا أقلّ من الشك، فلا يمكن بعد ذلك الاعتماد على هذه المقدّمة. بل إنّ خاتمة المقدّمة توحي بنهاية كلام وبداية آخر. ولنعم ما قاله بعض الفضلاء المعاصرين من أنّه من الغريب أنّ بعض من اعتقد بأنّ تفسير القمي خليط من تفسيرين جزم بأنّ المقدّمة كاملةً هي للقمي، مع أنّ احتمال الخلط فيها من قبل جامع التفسير وارد أيضاً، وكذلك فإنّ الحرّ العاملي الناقل للمقدّمة هو أيضاً نقل روايات هذا الكتاب الخليط حيث نقل روايات أبي الجارود منه، فنسخته هي النسخة الخليط، فكيف نحرز بطريقه أنّ المقدّمة هي من النسخة الأصل الصحيحة، وفق هذا المبنى الذي يقرّ به أصحاب هذه المحاولة، وإذا أمكن تمييز تفسير القمي عن تفسير أبي الجارود بالقرائن، فليكن تأخّر جملة: (قال القمي) والواردة في المقدّمة بعد موضع الشاهد كافياً في القرينيّة على كون موضع الشاهد ليس للقمّي نفسه[٢].

٦.٤. دلالة نصّ التوثيق وتفسيراته

لم تثبت عندنا نسخة تفسير القمي، بل ترجّح أنّه مدمج مع تفسير آخر وروايات متفرّقة، ولم نطمئن لكون المقدّمة للقمّي نفسه ولا لشخص ثقة آخر، لكن على تقدير التنزّل عن هذا كلّه، نريد أن نبحث في دلالة النصّ/ الشهادة التي أدلى بها القمي في المقدّمة حيث قال: «ونحن ذاكرون ومخبرون بما ينتهي إلينا ورواه مشايخنا وثقاتنا عن الذين فرض

---

(١) انظر: مختصر بصائر الدرجات: ٤١.

(٢) انظر: مهدي أعرافي، رجال تفسير القمي: ٣٤ ـ ٣٦؛ ومحمود هيدوس، تفسير القمي دراسة علميّة على ضوء علم الرجال والحديث، مجلّة الاجتهاد والتجديد، العدد ٢: ٣٣١ ـ ٣٣٢.

الله طاعتهم وأوجب ولايتهم، ولا يُقبل عمل إلا بهم..»[١].

وتوجد هنا عدّة آراء، أهمّها:

٤ـ٦ـ١ـ التوثيق العام، اتجاه السيد الخوئي و..

الرأي الأوّل: ما ذهب إليه الحرّ العاملي والسيد الخوئي[٢]، من أنّ ظاهر هذه الجملة إفادة توثيق القمي لجميع الرواة الواقعين في كلّ أسانيد كتابه، بشهادة ذكره الانتهاء إلى النبيّ والأئمّة عليهم السلام، ما يدلّ على التوثيق الممتدّ في السند وصولاً إلى المعصوم.

ولعلّ هذه القرينة هي التي أبقت رأي السيد الخوئي على حاله في تفسير القمي حتى بعد عدوله في رجال كامل الزيارات عن التوثيق العام إلى توثيق خصوص المشايخ المباشرين؛ فإنّ القمي ـ أيضاً ـ عطف ثقاتنا على مشايخنا الأمر الذي يزيد الدلالة وضوحاً.

ويتعزّز ذلك بأنّ القمي يريد من كلامه هذا في مقدّمة كتابه أن يعطي القيمة لهذا الكتاب وتصحيح تفسيره وإثبات صدور رواياته عن النبيّ وأهل البيت.

وقد يورد على هذا الفهم:

أوّلاً: إنّ بعض الرواة الواقعين في أسانيد القمي ضعّفوا في كلمات علماء الرجال كالطوسي والنجاشي، بل هناك من لا يمكن أن يكون موثقاً من ناحية القمي، مثل يحيى بن أكثم[٣].

---

(١) تفسير القمي ١: ٤.

(٢) انظر: تفصيل وسائل الشيعة ٣٠: ٢٠٢؛ ومعجم رجال الحديث ١: ٤٩؛ والنهازي، مستدركات علم رجال الحديث ١: ٦١ ـ ٦٢؛ والأبطحي، تهذيب المقال ١: ١١٣.

(٣) انظر: الفاني، بحوث في فقه الرجال: ١٠٩؛ ودروس تمهيدية في القواعد الرجالية: ١٧٤؛ والسيفي المازندراني، مقياس الرواة: ٢٠٤؛ وراجع قائمة بأسماء الرواة المضعّفين في المذهب أو الرواية أو هما معاً، في: بوران ميرزائي، بجوهشي در تفسير قمي: ٢٣٣ ـ ٢٤١، حيث تمّ سرد ٥٥ راوياً، وكذلك مسرد بالرواة السنّة وغير الإماميّة في المصدر نفسه: ٢٤١ ـ ٢٤٢.

والجواب هنا سيكون من خلال إمكانية اختلاف الأنظار في التوثيق والتضعيف[١]؛ لكنّ بعض من وردوا يعدّون من الضعاف المشهورين جداً بين الطائفة على ما يبدو، مثل عمرو بن شمر، والمفضّل بن صالح، والحسن بن علي بن أبي حمزة البطائني، وبكر بن صالح، وسليمان الديلمي، وعلي بن حسان، وعلي بن حديد، ويونس بن ظبيان وغيرهم، وهذا ما يضع علامة استفهام في الموضوع.

لكنّ هذا الجواب قد يردّ بأنّه لعلّ علي بن إبراهيم القمي كان متساهلاً في التوثيق، لاسيما في حقّ من اتُّهِمُوا بالغلوّ، وكثير من المضعّفين الذين روى عنهم هم من هذا اللون، فغايته أنّه منفرد في الطائفة في توثيق هؤلاء، وإذا صحّت نسبة هذا التفسير للقمي فلا شكّ في أنّه رجل ميّال للتوجّه المغالي وفقاً لفهم أمثال ابن الغضائري والصدوق وابن الوليد والنجاشي للغلوّ، فلا مانع أن يختلف مع جمهور الطائفة في ذلك.

وهذا الذي نقوله يصحّ في غير ما ذكره من أسماء لا يحتمل في حقّه أن يرى وثاقتها بمقتضى موقعه المذهبي كعائشة ويحيى بن أكثم وغيرهما. فهذا الإشكال لا بأس به في الجملة بوصفه قرينةً عكسيّة.

ثانياً: لا يمكن أن يوثق القمي كلّ رجال أسانيد كتابه؛ لأنّ بعضهم لم يعرفه، حيث أورد في الكتاب روايات مرسلة، بل مرفوعة[٢]، ولعلّ ما يقرب من ربع الكتاب أو يزيد مراسيل ومرفوعات، وإرسالها قد يكون من الرواة، وليس من القمي، فكيف يوثق كلّ الرواة إلى المعصوم ويقول: إنّه روى كتابه عنهم، وهو لا يعرف بعضهم؟!

وإذا أراد مناقشٌ أن يناقش هنا لأمكنه القول بأنّ الإرسال إذا كان من طرف القمي فقد يكون عالماً بالسند لكنّه إما لم يذكره أو نسيه مع علمه مسبقاً أنّه سند صحيح، وأما إذا كان الإرسال من طرف الراوي فلعلّه يبني على وثاقة مشايخ هذا الراوي أو أنّ هذا الراوي لا

(١) دروس تمهيديّة: ١٧٤.

(٢) آصف محسني، بحوث في علم الرجال: ٧٣ ـ ٧٤؛ والإيرواني، دروس تمهيدية في القواعد الرجالية: ١٧٥؛ والفاني، بحوث في فقه الرجال: ١١٠ ـ ١١١.

يذكر روايةً إلا وتكون صحيحةً في وثاقة رجالها. وقد تقدّم شبيه هذا في البحوث السابقة فلا نطيل.

نعم، مع كثرة مراسيله ومرفوعاته في هذا الكتاب حتى تجاوزت الربع، كان عليه أن يبيّن أنّه بعد كونه بصدد تصحيح كتابه بالمعنى المعروف عند المتأخّرين ـ لو سلّم ـ فإنّ ذكره للمراسيل والمرفوعات الكثيرة التي سقطت أكثر من واسطة فيها، يكون لعلل معيّنة، وعدم بيانه لذلك مضعّف مثل هذا الاحتمالات الفرضيّة التي نثيرها.

ثالثاً: ما ذكره السيد كاظم الحائري، من أنّه لا يوجد أيّ مستمسك يؤكّد لنا أنّ القمي بهذه المقدّمة كان يريد تصيح كتابه، فهذه دعوى لا دليل عليها، وغاية ما يمكن أن يقال في إثباتها أنّ إطلاق العبارة يفيده أو أنّ توثيق خصوص المباشرين لا ينفع، وكلاهما مرفوض[١]. كما سيظهر قريباً.

ومسألة إعطاء القيمة للكتاب مسألة مشكّكة متعدّدة الدرجات، فلا موجب لحصر إعطاء القيمة بأعلى الدرجات التي هي توثيق جميع الرواة[٢]، فندّعي ظهور كلامه في روايته عن الثقات لا في حصر روايته بهم[٣]. بل قيمة الكتاب عند المتقدّمين لا تكون بالضرورة بوثاقة جميع الرواة، بل لها عناصر متعدّدة كما أسلفنا مراراً. وسيأتي ما يتصل بهذه النقاط قريباً.

رابعاً: إنّ تعبير (ثقاتنا) ظاهر في الإماميّة مع وجود عدد من رواة كتابه من غيرهم، مثل: يحيى بن سعيد القطان، وسفيان بن عيينة، وأبي عبد الرحمن السلّمي، وابن جريج، وجذعان، وحماد بن سلمة، وعبد الغني، وطلحة بن زيد، وعباد بن يعقوب، والفضيل بن عياض، ووكيع، والأعمش، والزهري، والسكوني، وعطاء، وعائشة زوج النبيّ (وهؤلاء جميعاً من أهل السنّة)، وسليمان الديلمي، والقاسم بن محمّد (واقفي)، وعمرو بن شمر

(١) القضاء في الفقه الإسلامي: ٤٤٧.

(٢) الفاني، بحوث في فقه الرجال: ١٠٨.

(٣) السيفي المازندراني، مقياس الرواة: ٢٠٤.

(غالٍ)، وسليمان بن داود المنقري، وسعد بن طريف (ناووسي)، والمفضل بن عمر (خطابي)، ودرست بن أبي منصور (واقفي)، وأبي الجارود (زيدي)، والحسن بن علي البطائني (واقفي)، وعبد الرحمن بن الحجاج (كيساني)، وغيرهم[1].

إلا إذا فسّرنا الكلمة بالثقات عندي لا بثقات مذهبي، ولا ندري إذا كان يوثق عائشة ـ خصوصاً على ما يعرف عنه من التشدّد المذهبي ـ أو لا! فتأمّل.

قد يقال بأنّ الرجل ربما يكون خرج عن تعهّده بعدم رواية المراسيل وعن غير الإماميّة كما هي عادة كثير من المؤلّفين.

والجواب: لو صحّ هذا فلا يعود هناك ثقة بأنّه التزم بالمقدّمة في جانب وثاقة من يروي عنهم أيضاً، فينهار الاستدلال في هذه الحال، خاصّة على مبنى الاطمئنان.

والنظريّات اللاحقة ستكون بنفسها وجوهاً لمناقشة هذا القول، فهذا التوثيق العام تامّ ـ تنزّلاً ـ إلى الآن.

٢.٦.٤. توثيق المشايخ المباشرين، اتجاه السيد بحر العلوم و..

الرأي الثاني: ما ذهب إليه جمعٌ من العلماء مثل السيد بحر العلوم، والسيد كاظم الحائري وغيرهما، واحتمله بعضهم وإن لم يختره كالشيخ آصف محسني، من أنّ المتيقّن أنّه المستفاد من كلام القمي هو توثيق خصوص المشايخ المباشرين؛ لأنّ عطف ثقاتنا على مشايخنا يفيد إرادة المشايخ الثقات، ولا يدلّ على أكثر من ذلك، وإلا دلّت العبارة على توثيق غير المشايخ دون المشايخ، وهو مرفوض في الدلالة، كما أنّ عنوان (الانتهاء إلينا، ورواه مشايخنا وثقاتنا) يصدق في المباشرين، إذ ينتهي الحديث إليه بهم، ويصدق أنّهم رووه عن أهل البيت، وهكذا.

إذن، فإطلاق عبارة القمي لا ينفع هنا، والقول بأنّه لا فائدة من توثيقه لخصوص مشايخه؛ لأنّ السند لا يتم بمجرّد وثاقتهم هو أيضاً غير صحيح؛ لأنّ الرواية عن الضعيف

---

(١) انظر: بحوث في فقه الرجال: ١٠٩؛ وبجوهشي در تفسير قمي: ٢٤١ ـ ٢٤٢.

مذمّة ما لم تكن بالواسطة كما تقدّم في الحديث عن مشايخ النجاشي وغيره وأنّه لا يروي عمّن غمز فيه إلا بواسطة، فأراد القمي أن يدرأ هذا العيب عن كتابه ومرويّاته، علماً أنّ منهج القدماء كان قائماً على الوثوق وليس فقط على وثاقة رجال السند[١].

وقد صاغ بعضهم[٢] الإشكال هكذا بحيث يربك الرأي الأوّل والثاني، ونحن نطوّر إشكاله، وذلك أنّ عطف الثقات على المشايخ إمّا من باب عطف العام على الخاصّ، أو عطف الخاص على العام، أو عطف تفسير، أو عطف مغايرة، فعلى الأوّل تدلّ المقدّمة على التوثيق العام، وعلى الثاني تدلّ على توثيق بعض المشايخ خاصّة، وعلى الثالث تدلّ على توثيق خصوص المشايخ، وعلى الرابع تدلّ على تعلّق التوثيق بخصوص غير المشايخ دون المشايخ، والترجيح عسيرٌ، فلا يستفاد شيء هنا.

وأُورد على هذا الرأي بأنّه معقول لو قال القمي: مشايخي وثقاتي، أمّا لو قال: مشايخنا وثقاتنا، فإنّه يدلّ على كونه يريد مشايخ الطائفة وثقاتها[٣].

ولكنّه ضعيف؛ فإنّ مختلف فقرات مقدّمته استخدم فيها صيغة الجمع، بل هو قال قبل هذه مباشرة: ونحن ـ مخبرون ـ ذاكرون وأمثال هذه التعابير، فأيّ داعٍ لفرض الانتقال لعموم الشيعة من مجرّد صيغة الجمع؟ ودعوى أنّ هذه العبارة (ثقاتنا) يقولها معصوم أما غيره فلا يقول إلا مشايخنا مثلاً، غير واضحة، ولا بذات دلالة حاصرة، فلعلّ علي بن إبراهيم مستخدماً صيغة الجمع يريد أن يقول بأنّ هؤلاء المشايخ هم ثقاتي، وليس يقصد

(١) راجع: بحر العلوم، الفوائد الرجالية: ٤٦٢ ـ ٤٦٣؛ والقضاء في الفقه الإسلامي: ٤٤٦ ـ ٤٤٧؛ وكليات في علم الرجال: ٣٢٠؛ وتحرير المقال: ٥٨ ـ ٥٩؛ ومستدركات علم رجال الحديث ١: ٦١ ـ ٦٢؛ وقد مال السيد الفاني في بحوث في فقه الرجال: ١١٣، إلى هذا الرأي، لكنّه لم يستقرّ عليه، ليميل إلى نفي قيمة هذا التوثيق العام بالمرّة، واحتمله أيضاً الشيخ آصف محسني في بحوث في علم الرجال: ٧٤، لكنّه لم يختره.

(٢) راجع: مقياس الرواة: ٢٠٥.

(٣) راجع: أعرافي، رجال تفسير القمي: ٤٩ ـ ٥١.

من (ثقاتي) صيغة التوكيل وإرجاع الناس إليهم، كما هي الحال مع الأئمّة في تعابيرهم، بل يريد التوصيف، لاسيما وأنّه في العادة يكون بعض مشايخه قد توفّوا ونحو ذلك. بل لا مانع ـ لو فُهم من العبارة خصوص المشايخ ـ أن يدّعى إرادة توثيق الطائفة لمشايخه، فيصبح مشايخه ثقات الطائفة، أو فقل: هو ناظر لمشايخ الطائفة وثقاتها المباشرين له، فهذا يجمع بين الفرضيّتين، فلاحظ جيداً.

وعليه، فهذا التفسير أيضاً محتمل في نفسه، وأقلّ إشكالاً من سابقه، لكنّ تعيّنه لا يبدو سهلاً أبداً، فانتظر.

٤ـ٦ـ٣ـ التفصيل في التوثيق، اتجاه الشيخ الداوري و..

الرأي الثالث: التفصيل والتقييد في دلالة شهادة القمي، ليس على مستوى المباشرة وغيرها هذه المرّة، وإنّما على مستوى أنّ في كلامه ثلاثة تقييدات هي:

١ ـ أن يكون الراوي شيعياً غير سنّي المذهب، والمستند في ذلك تعبير «مشايخنا وثقاتنا» الظاهر في عرف أهل الحديث في أنّه غير شامل لغير الشيعي.

وهذا القيد يرفع إشكال توثيق مثل يحيى بن أكثم وأمثاله.

٢ ـ أن تكون الرواية متصلة؛ لقوله: «ينتهي إلينا ورواه مشايخنا وثقاتنا عن الذين فرض الله طاعتهم». فإنّ ظاهر هذا الكلام أنّ السلسلة متصلة.

ويمكن بهذا القيد رفع الإشكال المتقدّم على مستوى توثيق القمي لأشخاص لا يعرفهم؛ لأنّ السند فيه رفع وإرسال.

٣ ـ أن تنتهي الرواية إلى المعصوم، فلو انتهت إلى غيره، كبعض الروايات الموقوفة الواردة منتهيةً إلى ابن عباس، فلا يشملها التوثيق.

وقد تبنّى الشيخ مسلم الداوري هذا الطرح[1]، فإذا أضفنا إليه نظريّته في تقسيم

(١) أصول علم الرجال: ١٦٣.

الكتاب، وإمكان التمييز بين تفسير القمي وتفسير أبي الجارود، فسوف ينقسم الرواة عنده إلى قسمين: أحدهما ما ورد في تفسير علي بن إبراهيم، وثانيهما ما ورد في تفسير أبي الجارود، فنخضع القسم الأول للشروط الثلاثة المتقدّمة، فنخرج بالثقات في هذا الكتاب.

والملفت أنّ السيد علي الفاني اعتبر أنّ وجود غير الإماميّة في أسانيد الكتاب دليلٌ على عدم إرادة القمي توثيق الجميع[1]؛ لكنّ هذا التقييد الذي قدّمه الداوري يوسّع من جهة لمطلق الشيعي ـ وهذا صحيح من حيث إمكانية أن يراد من عنوان مشايخنا وثقاتنا ـ ويحذف غيره، فيرتفع إشكال السيّد الفاني.

إلا أنّ تفسير الشيخ الداوري لكلام القمي غير ظاهر، وذلك:

أ ـ لا من جهة أنّ العبارة تفيد أو لا تفيد فقط، بل من جهة أنّه لو كان هذا هو مراد القمي، أي أن يقسم رواة كتابه ورواياته إلى قسمين: أحدهما سند متصل بالمعصوم رواه شيعة، وسند إما غير متصل، أو رواه أحد من غير الشيعة أو منقول عن غير المعصوم، فنحن نسأل هل هذا نصّ يطلقه متكلّم حكيم عارف باللغة ليفيد هذه الصورة التجزيئية وهو بصدد الحديث عن كتابه عموماً؟ هل كلامه ظاهر في توصيف كتابه أو توصيف بعض كتابه وبطريقة تجعل هذا البعض مقطّعاً مجزءاً موزعاً لا يلتفت إليه أحد؟

أعتقد أنّ الشيخ الداوي يتعامل بهندسيّة عالية مع كلام القمي، بغرض الخروج من المشاكل التي تواجه التوثيق العام، لهذا لا أعتقد أنّ لكلام القمي كلّ هذا الظهور، والله العالم.

ب ـ إنّنا لم نفهم الشرط الثاني الذي ذكره الداوري، فعبارة القمي تفيد أنّ الخبر وصله ورواه الثقات عن المعصومين، فكيف يُفهم من هذا اتصال السلسلة؟! ألا يصدق أنّ الخبر وصله ورواه الثقات عن المعصومين لو كان في وسط السند رجل لم يذكر بأن ابتلي الخبر بالإرسال؟! فكف استنتجنا لغويّاً دلالة هذا التركيب على شرط اتصال السلسلة مطلقاً؟

(١) بحوث في فقه الرجال: ١٠٩.

ج ـ إنّ هذه المحاولة من الداوري لا ترفع الإشكاليّات التي سُجّلت على الرأي الأوّل كلّها، لو التزمنا بها إشكاليات هناك؛ إذ يبقى هناك بعض الضعفاء في السند المتصل، فراجع.

د ـ إنّ الشرط الأوّل الذي وضعه القمي ـ بحسب تفسير الداوري ـ معناه أننا حتى نعمل بالتوثيق العام لابد في المرحلة المسبقة من إثبات تشيّع الراوي لكي يكون مشمولاً للتوثيق، وإلا فإذا ثبت عدم تشيّعه أو شكّ في ذلك فلا معنى للاستناد إلى شهادة القمي حينئذٍ لأنه من التمسّك بالعام في غير مورده أو بالشبهة المصداقيّة للعام نفسه، وهو غير صحيح.

وعليه فكيف جعل الداوري في أسماء القسم الأوّل الذين حكم بوثاقتهم، بعضَ من لم يثبت تشيّعه، مثل يحيى بن أكثم، والسكوني، وحفص بن غياث، وغيرهم؟! أظنّ بأنّ الشيخ الداوري لم يلتفت إلى القيود التي وضعها، وإنّما ركّز على فرز أسماء ما كان للقمي وما كان لأبي الجارود، رغم أنّه يذكر بأنّه يذكر أسماء القسم الأوّل المشمولين للتوثيق بحسب تعبيره[1]. وهذه ملاحظة شكليّة تصنيفيّة ولعله حصل سهوٌ منه حفظه الله.

وعليه، فهذا التفسير لنصّ شهادة القمي غير واضح.

٤.٦.٤. التغليب في التوثيق، اتجاه الشيخ التبريزي و..

الرأي الرابع: ما يظهر من الشيخ جواد التبريزي، من أنّ شهادة القمي مبنيّة على التغليب لا أكثر، أو أنّه يريد تصحيح رواية واحدة من كلّ باب مثلاً، فلا يوجد تحديد فيها لوثاقة شخص بعينه[2].

وقد أُورد عليه بأنّ التغليب معقول في كامل الزيارات؛ لكونه كتاب أدعية ومستحبّات، أمّا هنا فهو غير صحيح؛ لأنّه كتاب تفسير وعقائد وغير ذلك[3].

---

(١) انظر: أصول علم الرجال: ١٦٥.

(٢) صراط النجاة ٢: ٤٥٧ ـ ٤٥٨.

(٣) أعرافي، رجال تفسير القمي: ٦٤ ـ ٦٥.

ويجاب: إنّ التغليب معناه إمّا تصحيح رواية من كلّ باب، وهذا كافٍ في كتب الأدعية والمستحبات وغيرها على مبنى الوثاقة، أو يراد بيان أنّ غالب رواياته معتبر، فيكون ذلك نوعاً من منح كتابه قيمةً، خاصّة لو كانت سائر الروايات يعضد بعضها بعضاً، فعلى كلا التقديرين، لا وجه للتفكيك بين كامل الزيارات وتفسير القمي، فلا يرد هذا إشكالاً على الشيخ التبريزي.

هذا، وقد تقدّم ما يشبه هذا الرأي عنده في كتاب كامل الزيارات، وسبق التعليق عليه، وأنّه غير ظاهر من الكلام، نعم ليس بعيداً أن يريد أن أغلب روايات كتابي هي عن الثقات، وقد سبق أن أشرنا إلى هذا في البحث عن كتاب كامل الزيارات، فراجع.

وعليه، فهذا التفسير معقول في ذاته، وإن لم تكن العبارة ظاهرةً فيه بخصوصه، وستأتي بعض المؤشرات.

٤ ـ ٦ ـ ٥ ـ توثيق الرواة عن المعصوم، اتجاه المولى الطهراني و..

الرأي الخامس: ما ذهب إليه المولى علي بن خليل الطهراني الخليلي الرازي النجفي (١٢٩٧هـ)، من أنّ المراد من هذا النصّ هو توثيق الراوي المباشر عن الإمام خاصّة، فزرارة مثلاً إذا روى مباشرةً عن الإمام ووصلت روايته للقمي، فإنّه يكون موثقاً بنصّ المقدّمة؛ لأنّه يصدق عليه حقيقةً أنّه روى عن الإمام، أمّا من روى عن زرارة وصولاً إلى القمي، فهم خارجون عن المقدّمة ولا علاقة لها بتوثيقهم؛ لأنّهم في الحقيقة رووا عن زرارة وليس عن الإمام، فتعبير المقدّمة (ورواه مشايخنا وثقاتنا عن الذين فرض الله طاعتهم) يفرض الحصر بالمباشرين للإمام[1].

وهذا الرأي يقف على النقيض تماماً من الرأي الثاني الذي خصّص التوثيقَ بالمشايخ المباشرين للقمي.

وقد يُورد على هذا التفسير للنصّ، بأكثر من إيراد:

---

(١) سبيل الهداية في علم الدراية: ٤١٤ ـ ٤١٥.

الإيراد الأوّل: ما قيل من أنّ الكلام الذي يسبق مورد النصّ كلّه عن أهميّة القرآن وتفسيره، فيكون النصّ وارداً لبيان قيمة كتابه ولا معنى لقيمة الكتاب بتوثيق خصوص الراوي المباشر عن المعصوم، كما لا معنى له بتوثيق خصوص المشايخ المباشرين لعليّ بن إبراهيم(١)، فهذا التفسير ينافي غرض المؤلّف ومبتغاه.

ويجاب: إنّ هذا الكلام غير واضح، فإنّه يبيّن في النصّ السابق على الجملة محلّ الشاهد، أهميّةَ موضوع كتابه، وليس بالضرورة قيمة جميع روايات كتابه، بل لو سلّمنا أنّه يبيّن قيمة كتابه، فليس من الضروري أن يكون هذا البيان من خلال تصحيح جميع الروايات، بل يكفي أن يكون في جمع مهم النصوص التي عمدتها صحيح أو كثير منها صحيح عنده، ولو على مباني المتقدّمين، وكون أصحاب هذه الروايات هم كبار أصحاب الأئمّة مثلاً، ولا يحتاج لذكر هذه الخصوصيات بعد كونها واضحة عندهم.

ودعوى أنّه يؤلّف كتابه لجميع الأزمنة وقد تتغيّر المباني كما قيل هنا من هذا الناقد، عهدتها على مدّعيها، فقد لا يكون قد خطر في بال علي بن إبراهيم هذه الأمور، وصيرورة كتابه مرجعاً للشيعة في الرجال وغيره بعد مئات السنين، فلا يصحّ أن نتعامل معه على أنّه معصوم أو عالم بالغيب يخطّط لبيان الدين للأجيال القادمة بعد مئات السنين مثلاً. ويشهد لذلك أنّ نظرية توثيق جميع رجال القمي لم تعرف إلا منذ القرن الحادي عشر الهجري، كما أنّ الاعتماد على كتابه كان قليلاً عند المتقدّمين، وصارت له شهرة عارمة عند المتأخّرين، كما يقرّ بذلك الجميع، فلاحظ الإرجاعات إليه في الكتب والمصادر التفسيرية وغيرها.

بل إنّ تحوّل مناهج توثيق الروايات قد حصل بعد وفاة القمي بأكثر من ثلاثة قرون، فأين عرف القمي ذلك؟ وما هو المؤشر على تنبّهه لمثل هذه الأمور؟ إنّ هذه محض افتراضات تقوم فقط على صور غير واقعيّة عن تفكير القدماء وكأنّهم ملتفتون لكلّ هذه الأمور!

---

(١) نقله مهدي أعرافي في رجال تفسير القمي: ٥٥ ـ ٥٧، عن بعض أساتذة الخارج المعاصرين، ولعلّه يقصد الشيخ الوحيد الخراساني، والله العالم.

بل لنِعْم ما أشار إليه بعض الفضلاء المعاصرين[١]، من أنّه لو كان نظر القمي للأجيال اللاحقة التي تهتمّ بالأسانيد على طريقة المتأخّرين، فلماذا وضع أكثر من ربع أو ثلث روايات كتابه على الرفع والإرسال والإعضال وغير ذلك من موجبات تضعيف الرواية على مناهج المتأخّرين؟!

الإيراد الثاني: إنّ مقصود عليّ بن إبراهيم ليس أنّه يروي ما ينتهي إليه، فهذا واضح، فكلّ راوية يروي ما وصل إليه، بل غرضه أن يبيّن أنّه يروي ما وصل إليه مع خصوصيّة، وهي أنّه وصله عبر الثقات، والوصول عبر الثقات لا يكون إلا بكون السلسلة صحيحةً، أمّا مع كون المباشر للمعصوم هو الراوي الثقة خاصّة، فإنّه لا تتوفّر هذه الخصوصيّة في هذه الحال[٢].

ويجاب: إنّ عبارة علي بن إبراهيم تقول بأنّه يروي ما ينتهي إليه وما رواه الثقات، فيكون معنى الجملة ـ بحسب الفهم العرفي غير التأويلي، ووفقاً لفرضية الطهراني ـ على الشكل التالي: إنّني أنقل في هذا الكتاب ما وصلني مما رواه الثقات المباشرون للمعصوم. فأين تكون جملته دالّة على منع فرضيّة المولى الطهراني؟! فالخصوصيّة هي: إنّني أروي ما وصلني مع كون الرواة المباشرين للمعصومين كلّهم ثقات، ولعلّه في هذه الحال يعتمد في إثبات النسبة لهؤلاء الرواة إمّا على كثرة الطرق إليهم أو تداول كتبهم ونسخها في ذلك العصر أو غير ذلك. فلا تفضي الخصوصية المدّعاة إلى إبطال تفسير الطهراني.

الإيراد الثالث: إنّ ما طرحه الطهراني لا يفسّر لنا كلمة (مشايخنا) الواردة في النصّ، حيث المفروض أنّ هؤلاء الرواة المباشرون للمعصوم يوجد وسائط بينهم وبين القمي، فكيف وصفهم بالمشايخ؟ وهذا يعني أنّه لابدّ من فرض أنّه يتكلّم عن شيئين: أحدهما عن

(١) مهدي أعرافي، رجال تفسير القمي: ٥٨ ـ ٥٩.

(٢) نقله مهدي أعرافي في رجال تفسير القمي: ٦٠ ـ ٦١، عن بعض أساتذة الخارج المعاصرين، ولعلّه يقصد الشيخ الوحيد الخراساني، والله العالم.

أخذه من المشايخ، والثاني عن أخذه من الثقات، فإذا فصلنا بين العنوانين صار المعنى: ما في كتابي هو على قسمين، ما رواه مشايخي وما رواه الثقات، وبالتالي فلا يستند لهذه المقدّمة في توثيق جميع الرواة المباشرين للمعصوم أيضاً، وأمّا لو دمجنا بين العنوانين فكيف يمكن تعقّل أنّ كلّ الثقات المباشرين للمعصوم هم مشايخ له، فيلزمنا أن نقول بأنّه يوثق خصوص مشايخه المباشرين الذي يروون مباشرة عن المعصوم، وهذا فيه تكلّف واضح، أو نقول بأنّه يريد توثيق الرواة المباشرين للمعصوم والذين وصلته رواياتهم عبر المشايخ، وأنت ترى أنّ هذا النوع من فهم نصّ المقدّمة فيه تكلّفات.

الإيراد الرابع: ما نراه الأرجح وهو أنّ الطهراني لو استبدل الرواة المباشرين بأصحاب الكتب والمصادر لكان أسهل له وأفضل، فيكون المعنى: إنّني أروي ما انتهى إليّ وخرّجه ثقات الطائفة ومشايخهم في مصنّفاتهم الأصليّة (الأصول)، فيشير بذلك إلى ما ألمحنا إليه في بحث كامل الزيارات، من أنّ مصادر كتابي هي كتب ثقات معروفين، وهنا يصحّ له أن يتجاهل السند إلى هذه الكتب بحجّة معروفيّتها في ذلك الزمان أو لتعدّد الطرق إليها آنذاك، أو لمعروفيّة طرقه إليها.

فهذا الاحتمال أفضل من احتمال الطهراني على مستوى المعطيات التاريخيّة والحديثيّة، ولعلّه يقترب من تفسير السيد السيستاني الآتي هنا، وإلا فتفسير الطهراني بعيدٌ عن ظاهر الجملة.

الإيراد الخامس: إنّ تشبّث الطهراني بكلمة الرواية عن الإمام غير وجيه، فإنّ إطلاق هذه الكلمة على الراوي غير المباشر شائع، ولهذا نحن نقول: إنّ الكليني أودع رواياته عن أهل البيت في كتاب الكافي، أو إنّ المحدّثين أودعوا رواياتهم عن النبي في الكتب، ولا نشعر بالمجاز، فحرفيّة تفسير الكلمة ربما أوجبت هذا الفهم.

وعليه، فهذا التفسير بعيد نسبيّاً عن ظاهر عبارة القمي.

٤.٦.٦. نفي التوثيق، اتجاه بعض المعاصرين

الرأي السادس: ما مال إليه السيّد علي الفاني والشيخ آصف محسني وغيرهما[١]، من أنّ القمي ليس بصدد التوثيق بحيث نستفيد منه توثيقاً لا للمشايخ المباشرين ولا لغيرهم.

وقد استند آصف محسني إلى أنّه لا يوجد في العبارة ما يفيد الحصر والاستيعاب[٢]، وردّ بأن الكلام في مقام المدح وهو يقتضي الحصر[٣]، يضاف إلى ذلك أنّ الواو في (ورواه مشايخنا وثقاتنا) هي واو الحال، وبالتالي فهي تفيد الحصر[٤].

إلا أنّ مقام المدح لا يقتضي الحصر كما قلنا، بل إنّ كون غالب الرواة ثقاتاً فيه مدحٌ، ولم يكن القمي بصدد أن تؤخذ مقدّمته كمستند لعلم الرجال بعد قرابة سبعمائة عام على وفاته أو أن يتعامل مع كتابه كأنّه صحيح السند بأجمعه على طريقة المتأخّرين. كما أنّ كون الواو حاليّةً أوّل الكلام، لو سلّمنا بأنّ واو الحال هنا تعطي دلالة الحصر، بل الأقرب أنّها عاطفة، أي إنّني أروي ما انتهى إليّ مما رواه المشايخ والثقات أو أروي في هذا الكتاب ما انتهى إليّ وما رواه المشايخ والثقات، فأين الخصوصيّة الإضافيّة التي تفيد الحصر عبر واو الحال؟!

وقد ذكر بعض المعاصرين أنّ هدف القمي إنّما هو بيان أنّ رواياته قد وصلته عبر مشايخ ثقات نقّاد أخبار سواء كانوا من المباشرين له أو غيرهم، وليس توثيق جميع رواته، وعلى هذا كان دأب المتقدّمين[٥]، وقد تقدّم شيء مثل هذا في البحث عن رجال كامل

---

(١) انظر: بحوث في فقه الرجال: ١١٣؛ وبحوث في علم الرجال: ٧٣، ٧٤، ولعلّه الظاهر من الفياض، تعاليق مبسوطة ٩: ١٠٤، و ١٠: ٦١٨.

(٢) بحوث في علم الرجال: ٧٣، ٧٤.

(٣) تحرير المقال: ٥٩.

(٤) انظر: أعرافي، رجال تفسير القمي: ٤٣ ـ ٤٤؛ حيث نقله عن بعض أساتذة الخارج، ولعلّه يقصد الشيخ الوحيد الخراساني.

(٥) قبسات من علم الرجال ١: ١٢٦ ـ ١٢٨.

الزيارات عند عرض نظريّة السيد السيستاني هناك، فراجع حتى لا نطيل.

لكن لا بأس بذكر مداخلة بعض المعاصرين في الردّ على السيد السيستاني هنا، من أنّ مسلك القدماء وإن كان على الوثوق، لكنّهم أيضاً كانوا يعملون بخبر الثقة؛ لجريان سيرة العقلاء على العمل بخبر الثقة. وحصول الوثوق لهم من تخريج كبار نقّاد الأخبار لرواية صحيحٌ، لكنّه في بعض الحالات لا جميعها، ودعوى ظهور جملة القمي في تفسير السيستاني بعيدة؛ إذ كيف لم يتنبّه لذلك أحد من القدماء قبله. ودعوى أنّ العبارة مردّدة بين الوثاقة والوثوق والقرينة هي طريقة المتقدّمين يردّها أنّ هذا لا يعيّن تفسير السيستاني بل يجتمع مع التفسيرين، وعليه فكلام السيستاني غير وجيه[1].

ويناقش:

أ ـ إنّنا نشكّ في عمل المتقدّمين بخبر الواحد الظني الثقة دون حصول الوثوق لهم بصدوره، وقد حقّقنا ذلك في كتابَينا: نظرية السنّة، وحجيّة الحديث، فراجع.

ب ـ إنّ السيستاني لا يقول بأنّ تخريج النقّاد يوجب دوماً حصول اليقين بالصدور، بل يقول بأنّها حالة نوعيّة غالبة أي قرينة نوعية وثوقيّة، وهي كافية في منح كتابه قيمةً واعتباراً، والمراد بالنقّاد ليس الفقهاء، بل المراد نقّاد الأخبار من أمثال ابن الوليد والغضائري وولده وابن عيسى وغيرهم، ولم يُقم المناقش هنا دليلاً ينفي الدعوى التي قالها السيستاني، بل استغرب أن يكون الطوسي يحصل له الوثوق برواية من مجرّد نقل نقّاد الأخبار لها، علماً أنّه ليس بالبعيد، كما رأينا بعض مؤشّراته في تعامل الصدوق مع شيخه ابن الوليد، وكما رأينا أنّ عمالقة الفقاهة والحديث المتأخّرين يفعلون ذلك مع المحدّثين القدامى، فأين الاستغراب في ذلك، ما لم تقم شواهد تضعف الوثوق بهذا الخبر أو ذاك؟!

نعم لو ادّعى السيستاني الكليّة والعموميّة في هذا فالحقّ مع المناقش، لكن يكفيه أن

---

(١) نقله مهدي أعرافي في رجال تفسير القمي: ٦٩ ـ ٧٤، عن بعض أساتذة الخارج المعاصرين، ولعلّه يقصد الشيخ الوحيد الخراساني، والله العالم.

تياراً كبيراً كان يميل لذلك عند متقدّمي المتقدّمين، فيكون القمي منهم أو حتى يكفي احتمال كونه منهم. علماً أنّ هذه الروايات قد تكون مرّت من تحت يد عدد من نقاد الأخبار الأمر الذي يتوقّع معه حصول الوثوق، وليس كلّ رواية منها مرّت من تحت يد واحد منهم، فإنّ هذا على خلاف العادة في جملة منها.

ج ـ إنّ رفض استظهار السيستاني هذا المعنى من العبارة بدعوى أنّه كيف لم يتفطّن أحد قبل ذلك لهذا، يردّه أنّ دعوى الوثاقة لجميع الرواة من خلال هذه المقدّمة لم يتفطّن لها أحد قبل الحرّ العاملي، لو سلّمنا أنّه قال بها فعلاً ولم يقل بتصحيح الحديث دون توثيق الرواة، بل حتى بعده إلى زمن السيد الخوئي، فهذا الإشكال يسري على الجميع.

ونحن نعتبر هذا الإشكال منبّهاً عاماً في الجملة، لكون بعض هذه الاستنتاجات التي وصلوا إليها من مراجعة مقدّمات الكتب، ومن كثير من النوثيقات العامّة مما لم يعرفه السابقون، نوعاً من تحميل هذه النصوص أكثر ممّا تتحمّل.

د ـ إنّ اجتماع النصّ المردّد مع التفسيرين (الخوئي والسيستاني) أمر كافٍ للسيستاني؛ لأنّه يوقع الإجمال في النصّ، ولا يسمح بترجيح التوثيق العام على غيره، فنتيجة هذا سقوط دعوى التوثيق العام حتى لو لم تثبت دعوى السيستاني، وهذا ما لا ينفع المناقش هنا.

فهذه الردود على دعوى السيد السيستاني غير واضحة، وقد سبق لنا أن بحثنا في أطراف كلام السيستاني فلا نعيد.

وأمام هذه الآراء الستّة، نلاحظ أنّ الممكن منها هو الرأي الثاني والرابع، وما ألحقناه بالرأي الخامس (توثيق المصادر)، وكذا الرأي السادس؛ لأنّها تعبّر عن الواقع بلا خرق في هذا المورد أو ذاك أو مع خرق بسيط، وحيث لا مرجّح يحسم في تقديري، فلا يعود يمكن الاستناد إلى هذا التوثيق، وعلى تقديره فلا يثبت سوى وثاقة المشايخ المباشرين، وعددهم قليلٌ.

والحاصل أنّ هذه المقدّمة تسير على منوال طرائق المؤلّفين إلى يومنا هذا في مدح كتبهم،

وهو عنوان يراد به تصحيح رواياته في الغالب أو بيان اهتمامه بالروايات، فلا داعي ولا موجب لتحميلها أكثر مما تتحمّل، وهذه الطريقة الحرفيّة في تفسير نصوص المقدّمات راجت من القرن الحادي عشر الهجري أو قبله بقليل جداً، نظراً للحاجة لرفع معدّل التوثيقات، فغاية ما يريد المؤلّف وأمثاله في هذه المقدّمات عادةً هو بيان أنّ كتابي هو كتاب جيّد، وأنني أخذته من مصادر معروفة مرموقة، وأنّ مضمونه سليم، وذلك كلّه يجري مجرى الغالب عادةً، لا مجرى النظر في توثيق جميع الرواة على الإطلاق، **ولهذا دائماً كنّا نجد تهافتاً بين التفسير التوثيقي العام وبين واقع الكتب ومتنها الداخلي، فلاحظ هذا الأمر العام، فإنّه مفيد إن شاء الله.**

نتائج البحث في رجال تفسير القمي

أبرز النتائج التي توصّلنا إليها مما سبق هي:

أ ـ إنّ هذا التفسير الذي بين أيدينا لم يثبت أنّه برمّته لعليّ بن إبراهيم القمي.

ب ـ إنّ الأرجح أنّ هناك من جمع بين تفسير علي بن إبراهيم وتفسير أبي الجارود وغيرهما في كتابٍ واحد.

ج ـ إنّ الجامع بين التفسيرين أو التفاسير لا نعرف عنه شيئاً، والاحتمالات التي قيلت في تعيينه لا تزيد على الظنّ إن بلغته، ومن ثمّ لا يحصل وثوق بنسبة روايات هذا التفسير لعلي بن إبراهيم إلا ذاك المقدار الذي تمّ تخريجه في مصادر المتقدّمين الذين وصلتهم نسخةٌ معتبرة للتفسير الأصلي كالطوسي في التهذيب والتبيان وغيره.

د ـ إنّه لا يُحرز أنّ موضع الشاهد المستدلّ به هو لعليّ بن إبراهيم القمي.

هـ ـ إنّ النص المستشهد به لا يظهر منه ـ بنحو التعيّن الدلالي ـ لا التوثيق العام، ولا توثيق خصوص المشايخ المباشرين، ولا توثيق خصوص الرواة المباشرين للمعصوم، ولا التفصيل في التوثيق، بل غايته الإشارة لوثاقة جملة من رواة كتابه أو مصادر كتابه، ومن ثمّ فلا يمكن الاعتماد على تفسير علي بن إبراهيم الموجود اليوم لإثبات توثيقٍ عام لأحد.

و ـ إنّ طرق المتأخّرين وإن لم نثبت تبرّكيّتها يقيناً مطلقاً، لكنّ الأصل فيها ـ حكماً ـ أنّها تبرّكيّة، حيث لم يثبت أنّها طرق حقيقيّة، وهذه نتيجة تترك أثراً في البحث حول جملة من الكتب غير الكتب الأربعة، مثل مسائل علي بن جعفر، وبصائر الدرجات للصفار، والمحاسن للبرقي، والجعفريات، وتوحيد المفضّل بن عمر، وكتاب سليم بن قيس الهلالي، ورسالة القطب الراوندي المعروفة في الأخبار، ونوادر ابن عيسى، وقرب الإسناد للحميري، وكتب الأمالي، وغير ذلك، لا بمعنى أنّها تُبطل هذه الكتب، بل بمعنى أنها تفقدنا أحد أدلّة تصحيحها بنسخها الواصلة إلينا أو ببعض نسخها على الأقلّ.

ز ـ إنّنا نأمل أن يصار إلى إخراج تفسير القمي من جميع النسخ والمخطوطات المتوفرة له ولمختصراته، ولما نقل عنه في مختلف كتب المتقدّمين والمتأخّرين في مختلف المصادر الحديثية والتفسيرية وغيرها، لتقديمه محقّقاً مصحّحاً بشكل علمي رصين، علّ ذلك ينفع في الكشف أكثر عن معلومات تتصل به إن شاء الله تعالى.

٥ ـ رجال كتابَي الرحمة والمنتخبات

ذكر علماء الرجال أنّ لسعد بن عبد الله الأشعري الثقة كتباً كثيرة، ومن بينها كتاب اسمه كتاب الرحمة، وكتاب آخر اسمه كتاب المنتخبات[١]، والذي يظهر من كلام الشيخ الطوسي في الفهرست أنّ كتاب الرحمة يشتمل على عدّة كتب منها: كتاب الطهارة، وكتاب الصلاة، وكتاب الصوم، وكتاب الحج، وكتاب الزكاة و..[٢].

وفي سياق حديث الطوسي عن الطرق لكتب سعد قال: «.. فمن كتبه كتاب الرحمة، وهو يشتمل على كتب جماعة، منها: كتاب الطهارة، وكتاب الصلاة، وكتاب الزكاة، وكتاب الصوم، وكتاب الحجّ، وكتاب جوامع الحج، وكتاب الضياء في الإمامة، وكتاب مقالات الإماميّة، وكتاب مناقب رواة الحديث، وكتاب مثالب رواة الحديث، وكتاب في

(١) رجال النجاشي: ١٧٧؛ والفهرست: ١٣٥.

(٢) الفهرست: ١٣٥.

فضل قم والكوفة، وكتاب في فضل عبد الله وعبد المطلب وأبي طالب، وكتاب بصائر الدرجات أربعة أجزاء، وكتاب المنتخبات نحو من ألف ورقة، وله فهرست كتب ما رواه. أخبرنا بجميع كتبه ورواياته عدّةٌ من أصحابنا، عن محمّد بن علي بن الحسين بن بابويه، عن أبيه ومحمد بن الحسن، عن سعد بن عبد الله، عن رجاله. قال ابن بابويه: إلا كتاب المنتخبات، فإنّي لم أروها عن محمد بن الحسن إلا أجزاء قرأتها عليه، وأعلمت على الأحاديث التي رواها محمد بن موسى الهمداني، قد رويت عنه كلّ ما في كتاب المنتخبات مما أعرف طريقه من الرجال الثقات»[1].

ووفقاً لما تقدّم ذكر بعضهم أنّ كلام الصدوق المنقول في الفهرست شهادةٌ منه بأنّ كلّ ما رواه عن كتاب المنتخبات فهو صحيح السند بين الأشعري والإمام بهذا التوثيق العام، وهذا يعني أنّ سند الصدوق إلى سعد صحيحٌ كما نعلم، فإذا ضممنا إليه صحّة السند في المنتخبات، دلّ ذلك على أنّ كلّ ما ينقله عن المنتخبات يكون تامّ السند إلى الإمام ورجاله من الثقات.

هذا على صعيد رجال المنتخبات، أما كتاب الرحمة المؤلّف من عدّة كتب كما هو ظاهر كلام الطوسي، فإنه يصحّح حال رواته بملاحظة ما ذكره الصدوق في مقدّمة من لا يحضره الفقيه، حيث عدّ هذا الكتاب من الكتب المشهورة التي عليها المعوّل وإليها المرجع وكلّ رواياته صحيحة[2].

بل يمكن القول: إنّ ممارسة الصدوق لعمليّة الاستثناء من كتاب المنتخبات معناه ـ حيث لا خصوصيّة لهذا الكتاب ـ أنّ هذا كان دأبه وديدنه في التعامل مع الروايات، فيدلّ على أنّ رواية الصدوق لسائر كتب سعد بن عبد الله كانت على هذه الشاكلة.

وعلى هذا، فكلّ ما رواه الصدوق عن كتابي الرحمة والمنتخبات للأشعري فرجاله ثقات من الصدوق إلى الإمام.

---

(١) المصدر نفسه: ١٣٦.

(٢) كتاب من لا يحضره الفقيه ١: ٣ ـ ٤.

لكنّ المهم معرفة من هم رجال كتاب المنتخبات الذين عناهم الصدوق بتوثيقه ممن وقع بعد سعد بن عبد الله في الذكر؟

وطريق ذلك أنّ تلميذ الشهيد الأوّل، وهو الشيخ حسن بن سليمان بن خالد اختصر كتاب بصائر الدرجات، وسمّاه مختصر البصائر، ويعبّر عنه أحياناً بمنتخب البصائر، وقد أضاف إليه روايات، وذكر هناك طريقه إلى سعد بن عبد الله الأشعري في الروايات التي أخذها منه، وقد سمّى صاحب كتاب صحيفة الأبرار هذا المختصر بالمنتخبات، وهذا معناه أنّ كلّ رواية وردت في هذا الكتاب عن الصدوق إلى سعد الأشعري تكون من كتاب المنتخبات، وبهذا نعرف أسماء رواة هذا الكتاب ممّن وقعوا في طرق الصدوق إلى سعد.

بهذا يثبت وثاقة كلّ من وقع بين سعد والإمام في كتابي الرحمة والمنتخبات فيما نقله الصدوق عنهما[1].

وقفات نقديّة مع توثيقات كتابي الرحمة والمنتخبات

إلا أنّ هناك مجالاً لتسجيل ملاحظات على هذا الرأي، وأبرزها:

الملاحظة الأولى: إنّ الاعتماد على الكتب المشهورة في كلمات الصدوق في مقدمة «الفقيه» لا يساوق صحّة السند بمعنى وثاقة الرواة؛ لإمكان ثبوت ولو بعض روايات هذه الكتب بالقرائن لا بتوثيق الرواة، ومعه فما نقله الصدوق عن كتاب الرحمة وأمثاله، لا يدلّ على وثاقة الرواة، فنحن هنا ننظر بعين رجاليّة لا حديثيّة.

الملاحظة الثانية: إنّ كتاب مختصر بصائر الدرجات الذي كتبه الحسن بن سليمان بن خالد ـ تلميذ الشهيد الأوّل ـ يشكّل اختصاراً لكتاب مختصر البصائر لسعد؛ وليس

---

(١) انظر: أصول علم الرجال: ٤٧٦ ـ ٤٧٨، وراجع: النمازي، مستدركات علم رجال الحديث ١: ٦٥؛ والأبطحي، تهذيب المقال ١: ١١٨.

اختصاراً لبصائر الدرجات للصفار، رغم أنّ العديد من الروايات الواردة فيه متطابقة سنداً ومتناً مع ما جاء في كتاب بصائر الدرجات للصفار، ويُحتمل أنّ يكون سعد بن عبد الله الأشعري قد أخذ هذه الروايات من الصفار، أو أخذاها من مصدر واحد؛ لتعاصرهما، فإنّ سعداً توفي عام ٢٩٩ أو ٣٠١هـ فيما توفّي الصفار ٢٩٠هـ.

والذي يؤكّد أنّه مختصر بصائر سعد هو أنّ الشيخ حسن بن سليمان قد ذكر في أوّله ذلك مصرّحاً به حيث قال: «نقلت من كتاب مختصر البصائر، تأليف سعد بن عبد الله بن أبي خلف القمي»[١]، وفي موضعٍ آخر من الكتاب يقول الشيخ الحسن بن سليمان: «يقول العبد الضعيف الفقير إلى ربّه الغني حسن بن سليمان: إنّي قد رويت في معنى الرجعة أحاديث من غير طريق سعد بن عبد الله، فأنا مثبتها في هذه الأوراق، ثم أرجع إلى ما رواه سعد بن عبد الله في كتاب مختصر البصائر»[٢]. كما أنّهم قد نصّوا على ذلك.

نعم، لا يتمحضّ هذا الكتاب في اختصار بصائر الأشعري؛ لأنه نقل فيه روايات أَخَر كما تقدّم، لهذا ذكر الآغا بزرك الطهراني أنّ نسبة هذا الكتاب لسعد الأشعري غير صحيحة؛ لعدم اقتصاره على ما عنده، وإنما يُنسب للحسن بن سليمان بن خالد[٣].

والظاهر من كلام الحسن بن سليمان أنّه أخذ هذه الروايات من مختصر البصائر، لا أنّه اختصر بنفسه كتاب البصائر للأشعري، وهذا يعني أنّ الأشعري له كتاب مختصر البصائر، ولعلّه لتطابقها مع بصائر الصفار سمّاه هو مختصر البصائر، أي أنّ الذي اختصر كتاب بصائر الصفّار هو الأشعري في كتابه مختصر البصائر أو منتخب البصائر، وجاء الشيخ حسن بن سليمان ونقل من مختصر الأشعري وضمّ إليه روايات أخرى، وهذا ما يتبنّاه عبد الله أفندي في رياض العلماء وفي تعليقته على أمل الآمل.

---

(١) مختصر البصائر: ٦١.

(٢) المصدر نفسه: ١٤١.

(٣) الذريعة إلى تصانيف الشيعة ٢٠: ١٨٢.

لكنّ الطوسي والنجاشي والمتقدِّمين لم يشيروا إطلاقاً إلى وجود كتاب للأشعري بعنوان مختصر البصائر أو منتخب البصائر:

أ ـ فإمّا أن يكون كتاب بصائر الدرجات للأشعري أصغر حجماً من بصائر الصفار، فظنّه الحسن بن سليمان مختصراً له، فسمّاه بهذا الاسم، وهو عين كتاب بصائر الدرجات الذي نسبه الطوسي والنجاشي للأشعري.

ب ـ أو هو عين كتاب المنتخبات، بحيث يكون المنتخبات هو مختصر البصائر لسعد، فيكون قد نقل عنه الحسن بن سليمان، وهو مطلوب المستدلّ هنا على التوثيق العام.

ج ـ أو هو كتاب آخر لم يذكروه، ووصل إلى الشيخ حسن بن سليمان بطريق معتبر:

أما على التقدير الأوّل، فإنّ صريح الطوسي والنجاشي أنّ كتاب بصائر الدرجات مغاير لكتاب المنتخبات، فإذا نقل الحسن بن سليمان عنه وتصوّره مختصراً، ولهذا سمّاه بمختصر البصائر، فلا معنى لافتراض الوحدة حتى نجعل طريق الحسن بن سليمان مثبتاً لرواية الصدوق عن منتخبات الأشعري.

وأما على التقدير الثاني، فأيضاً لا يمكن إثبات الوحدة؛ لأنها مجرّد احتمال لا يوجد ما يثبتها، ولم يشر أحد من المتقدمين ولا غيرهم إلى كون ما سمّاه الحسن بن سليمان مختصر البصائر هو بعينه المنتخبات، سوى الميرزا محمد تقي المامقاني التبريزي ١٣١٢هـ، فكيف يعتمد على محض احتمال غايته إفادة الظن؟! وقد يؤيّد ما نقول بأنّه لو كان المنتخبات هو بعض ما في بصائر الأشعري، فلماذا قال الصدوق بأنّه يترك فيه روايات الهمداني؟! بل كان الأنسب به أن يبيّن ذلك في أصل كتاب بصائر الأشعري، حيث إنّ النصوص هناك، وليس المنتخبات سوى اختصار لما هو في بصائر الأشعري حسب الفرض.

نعم، لا يصحّ النفي اعتماداً على ما قاله بعض المعاصرين من أنّ ظاهر كلام الطوسي والنجاشي أنّ كتاب المنتخبات يقع في ألف ورقة، أما مختصر البصائر للشيخ حسن فلا يزيد على مائة ورقة.. لأنّ مختصر الشيخ حسن لا يظهر أنه مطابق للمنتخبات بل انتخابٌ منها، لأنه يصرّح بنقله الروايات من مختصر البصائر لا نقله تمام رواياته، فتغاير الحجم لا

يرفع احتمال الأخذ من المنتخبات.

وأمّا على التقدير الثالث، فلا ينفع في إثبات الوحدة كما هو واضح، ولم نعرف ما هو هذا الكتاب.

وعليه، فنحن نلتزم بأنّ كلّ ما نقله الصدوق عن المنتخبات هو تام السند، ورجاله ثقات بشهادة الصدوق، غير أنّ المشكلة في العثور على هذا الذي ينقله الصدوق ويرويه عن المنتخبات، إذ لا وجود له بشكل معيّن بين أيدينا.

وأما كتاب الرحمة، فقد تقدّم عدم ثبوت وثاقة رجال هذا الكتاب، فمبنى الوثاقة هنا غير صحيح.

٦ ـ رجال كتاب بشارة المصطفى، قراءة نقديّة

كتاب «بشارة المصطفى لشيعة المرتضى» أحد الكتب التي ألّفها أبو جعفر عماد الدين محمد بن أبي القاسم بن محمد بن علي الطبري الآملي الكجي، الثقة الجليل، وهو كتاب ثابت النسبة له[١].

توجد في مقدّمة هذا الكتاب جملةٌ استفيد منها صحّة روايات هذا الكتاب ووثاقة رواته، وهي: «وسمّيته بكتاب بشارة المصطفى لشيعة المرتضى صلوات الله عليهما، ولا أذكر فيه إلا المسند من الأخبار عن المشايخ الكبار، والثقات الأخيار، وما أبتغي بذلك إلا رضا الله والزلفى؛ والدعاء من الناظر فيه، وحسن الثناء، والقربة إلى خير الورى من أهل العبا، ومن طهّرهم الله من أئمّة الهدى صلوات الله عليهم..»[٢].

---

(١) انظر: منتجب الدين، الفهرست: ١٠٧؛ ولعلّ الراجح أنّه هو نفسه من ترجمه ابن شهرآشوب في (معالم العلماء: ١٥٤)، بعنوان: محمد بن القاسم الكجي الطبري، وذكر أنّ له كتاب البشارات.

كما تهمنا الإشارة إلى وجود احتمال في وقوع سقط في النسخة الواصلة إلينا، وفق ما يظهر من بعض المقارنات، فراجع التفاصيل حول هذا الكتاب.

(٢) بشارة المصطفى: ١٧ ـ ١٨.

إنّ هذا النصّ شهادةٌ من المؤلّف بوثاقة الواقعين في الأسانيد؛ لأنّ المشايخ والثقات جمعٌ محلّى بالألف واللام، فيفيد العموم، بل إنّ إشارته إلى المسند كاشف عن إرادته تمام السند، وإلا لم يكن فرقٌ بين المسند والمرسل[١]. وعليه فيحكم بوثاقتهم جميعاً حيث لا معارض[٢].

وقد يناقش في ذلك، بمناقشات:

المناقشة الأولى: إنّ الطبري الشيعي هذا توفّي في القرن السادس، حتى لو لم يثبت التاريخ بدقّة، لكن بالتأكيد بعد عام ٥٢٤هـ، بل في مزار المشهدي ما يفيد بقاءه حيّاً إلى عام ٥٥٣هـ، بل إن ابن إدريس الحلي (٥٩٨هـ) من تلامذته، وهذا كلّه يعني أنّه من المتأخّرين، فلا يكون توثيقه ذا قيمة؛ لأنّه من المتأخّرين[٣].

وقد أجاب الشيخ مسلم الداوري عن هذا الإشكال بأنّه ليس لدينا معيار دقيق لوزن المتأخّر والمتقدّم، فإذا احتُملت الحسيّة في شهادة الشيخ الطوسي كانت محتملةً في شهادة الجيل اللاحق له وجيل ابنه، والطبري من هذا الجيل، فيؤخذ بشهادته[٤].

ويُردّ ـ بعد الإقرار بأنّ مفهوم المتأخّرين والمتقدّمين ليس حديّاً ـ بأنّ الطبري من جيل تلامذة ابن الطوسي؛ لأنّه قرأ عليه عام ٥١١هـ حسبما يظهر من تصفّح كتابه، ولأنّ قطب الدين الراوندي (٥٧٣هـ) قد تلمّذ عليه، كما تلمّذ على يديه ابن إدريس الحلّي (٥٩٨هـ)[٥]، فلا يكون من الطبقة التالية للطوسي، بل بعده بطبقة أو طبقتين في الحدّ الأدنى، ويترجّح أنّه ولد أواخر القرن الخامس الهجري، بينما توفّي الطوسي عام ٤٦٠هـ.

وإذا كان كذلك ننظر في حال الطبري، فلو كان من علماء الحديث والرجال والنسخ والمخطوطات لطرحنا احتمال عثوره على شيء مختلف عن الطوسي والنجاشي وأمثالهما.

---

(١) أصول علم الرجال: ١٩٦.

(٢) انظر: مستدركات علم رجال الحديث ١: ٦٣؛ والأبطحي، تهذيب المقال ١: ١١٤.

(٣) لاحظ: الخوئي، معجم رجال الحديث ١: ٥٢.

(٤) أصول علم الرجال: ١٩٦.

(٥) انظر: منتجب الدين الرازي، الفهرست: ١٠٧؛ ومقدّمة تحقيق بشارة المصطفى للقيّومي.

وبالرجوع إلى حاله لا نجده من هذا النوع، فلم يُذكر له سوى أربعة كتب هي: بشارة المصطفى، وكتاب الفرج في الأوقات والمخرج بالبينات، وشرح مسائل الذريعة، وكتاب الزهد والتقوى. وهذه الكتب لا تعطي إيحاءً بامتيازه بما يجعل هناك احتمالاً مثاراً في حصوله على معطيات حسيّة ـ لو تنزّلنا عما أسلفناه سابقاً حول هذا الموضوع ـ ولم نجد أحداً نقل عنه موقفاً رجاليّاً أو نحوه هنا أو هناك، وأما محض الاحتمال فلو صحّ لأمكن في حقّ حتى صاحب البحار والحرّ العاملي وغيرهما. نعم وقع اسمه في الإجازات.

وبهذا يظهر أنّه على مسلك حجيّة الخبر وأمثاله يصعب الاستناد إلى توثيقات مثل هذا الشخص، خاصّة بعد بنائنا على إنكار ما عُرف بأصالة الحسّ كما تقدّم، بل حتى على مسلكنا يغدو الأمر عسيراً، بعد عدم العلم أو توفّر المعطيات باطّلاعه على معلومات إضافيّة غير ما دوّنته الكتب التي وصلتنا، وعدم اطّلاعنا على خبرويّته في مجال الحديث والرجال والتراجم والفهارس ونقد الأسانيد والطرق. وقد سبق أن قلنا بأنّ مجرّد كون الشخص عاش في القرون الأولى لا يكفي للتعبّد أو لحصول اليقين بأيّ كلمة قالها في مجال الرواة لمجرّد ذلك، بل لابدّ من فرض قدر من الخبرويّة أو الاطلاع المعتدّ به عنده، وهذا أمرٌ لسنا على علم به في حقّ هذا الشخص، إن لم نقل بأنّه لو كان لبان.

وعليه، فشهادته لا قيمة لها، بل غايته أنّها أمارة ناقصة، نعم قد يقال بأنّها ذات قيمة في حقّ المشايخ؛ لأنّه معاصر لهم وعلى تماس ولو نسبي معهم، ومطّلع على حالهم بنفسه، فيُحكم بوثاقتهم بشهادته، على تقدير أنّه يريد من كلمة (المشايخ الكبار) هؤلاء، أو على تقدير استفادة التعميم من العبارة. ومشايخه المباشرون عديدون يبلغ عددهم العشرين شيخاً، وقد عدّدهم الشيخ مسلم الداوري في كتابه الرجالي[1]، وذكر بعضهم الطهراني في الذريعة[2].

---

(١) انظر: أصول علم الرجال: ١٩٨ ـ ١٩٩.

(٢) الذريعة ٣: ١١٧.

المناقشة الثانية: إنّ شهادة الطبري خاصّة بمشايخه المباشرين له، لا بكلّ الرواة الواردين في السند[1].

وأُجيب تارةً بالتمسّك بالعموم الموجود بالجمع المحلّى باللام في المشايخ الكبار والثقات الأخيار، حيث لا يتقيّد بقيد.

وأخرى بأنّه قصر رواياته على خصوص المسانيد، حيث ذكر أنّه لا يذكر فيه إلا المسند من الأخبار، وهذا يعطي إشعاراً بإرادته لجميع الرواة، فلو لم يكن هذا مراده فما الفرق حينئذٍ بين المسند والمرسل؟[2].

وقد نوقش في هذا الجواب بأنّ التتبّع في روايات الكتاب، يوقفنا على روايات للجمهور على نوعين فيه:

أحدهما: ما كان جميع رواة السند فيه من غير الشيعة، ويلتفت المصنّف إلى ذلك فيوثق بعضهم ويسكت عن بعض، بل قد يوثق الجميع.

ثانيهما: ما كان بعض رواة السند من الجمهور كأبي هريرة وعبد الله بن عمر، وعائشة.

فأما النوع الأول فلا يكون مشمولاً للتوثيق؛ لأنّ المصنّف ملتفت إلى أنّ تمام الرواة من غير الشيعة، فيكون مراده من إيراد هذه الروايات هو محض التأييد.

وأما النوع الثاني فهو لا ينسجم أيضاً مع التوثيق العام؛ إذ لو كان المراد التوثيق الواقعي فهو واضح الفساد؛ لأنّ أمثال هؤلاء غير ثقات واقعاً، وأما إذا كان المراد التوثيق النسبي أي عندنا أو عند الجمهور، فهو وإن كان محتملاً إلا أنّه احتمالٌ مدفوع؛ لاشتمال عبارته على لفظ الأخيار غير الشامل لمثل هؤلاء وهذا كلّه يدفع إلى تخصيص شهادته بمشايخه[3].

لكن يمكن التعليق على مجمل هذا الكلام (المناقشة الثانية وجوابها والجواب

(١) انظر: معجم رجال الحديث ١: ٥٢.

(٢) انظر: أصول علم الرجال بين النظريّة والتطبيق: ١٩٦.

(٣) المصدر نفسه: ١٩٧.

على الجواب):

أ ـ إنّ الاستناد للعموم المحلّى باللام لا ينفع هنا؛ لأنّ القائل بتخصيص التوثيق بالمشايخ يمكنه أن يقول بأنّ المراد بالثقات الأخيار هم عين المشايخ الكبار، ممّا يجعله يشكّ في أنّ العطف هل هو للتوضيح والتفسير أو أنّه للمغايرة أو لبيان العام بعد الخاص، فلعلّ هذا المبرّر هو ما يدفعه للتريّث، كما قد يظهر من السيد الخوئي.

ب ـ إنّ قرينيّة إفادته المسنَد لا تصلح للتعميم؛ فإنّ كون مشايخه الذين أخذ عنهم الأخبار كباراً ثقاتاً عنصر إضافيّ لكتابه، وكذلك كون رواياته مسندةً مقابل الإرسال فيها دون سند، فلا تلازم بين إسناد الأخبار وتوثيق جميع رجال السند، بل هما خصوصيّتان نوعيّتان لقيمة الكتاب مستقلّتان عن بعضهما، كما يظهر من تتبّع التراث الحديثي.

ج ـ إنّنا لا نعرف مبنى المصنّف في التعامل مع شخصيّات الجيل الإسلامي الأوّل من الصحابة وأمهات المؤمنين، فلعلّه يرى وثاقتهم ممّن ذكر اسمه في كتابه، وإن لم يرَ العدالة فيهم، أو لعلّه يرى ما حصل اختلافاً في الاجتهاد بين الصحابة، فما لم تُعلم نظريّته في هذا المجال لا يصحّ إسقاط تصوّراتنا على مواقفه. ولا نزعم قوله بالوثاقة أو كونهم أخياراً عنده، لكنّ الإشكال يحتاج لمكمِّل، خاصّة وأنّه وثق بعض السنّة في هذا الكتاب، كما قال المستشكل نفسه. فهذا المقدار من الطرح غير كافٍ، ولا أقول: إنّه غير صحيح.

د ـ ما دامت عبارته تحتمل الشمول لتمام السند احتمالاً قويّاً، فما ذكر من إشكال يعزّز احتمال إرادة الظاهرة العامة الغالبة وليس كلّ سندٍ سند، ولا خصوص المشايخ المباشرين. ويشهد له وجود روايات مرسلة عديدة في كتابه مع أنّه قال بأنّني لا أُخرج فيه إلا المسند من الأخبار (ما لم يُدّعَ بأنّ ما نقله هو مسندٌ لكنّه نقله بإرسال، أو حصل تصرّف في نسخة الكتاب الواصلة إلينا بنحو إسقاط بعض الأسانيد من النسّاخ لاحقاً، فتأمّل)، ممّا يقوّي احتمال الحمل على الغالب، فتخرج بعض الروايات التي بعض رواتها لا يحتمل توثيقه لهم، دون الاضطرار لفرضيّة توثيق المشايخ.

هـ ـ إنّ القول بأنّ المقدار المؤكّد من مقدّمته هم الرواة المباشرون له من مشايخه غير واضح، إلا لو تمّ استفادة العموم من العبارة، وإلا فاحتمال ارادته كبار رجال الطائفة قبله ممّن أخذ روايات كتابه من مصادرهم هو احتمال وارد، فيقصد من (المشايخ الكبار الثقات الأخيار) رجالات الطائفة قبله كالطوسي والصدوق والمفيد والكليني والصفار والقمي والأشعري وغيرهم، لا أنّه يريد مشايخه المباشرين بذلك، وفي هذه الحال يتردّد القدر المتيقّن بين مؤلّفي مصادر كتابه ومشايخه المباشرين، ولعلّه يعزّزه تعبير (المشايخ الكبار) ولم يقل: مشايخي الكبار أو مشايخنا الكبار.

المناقشة الثالثة: ما نضيفه في المقام ـ إلى جانب عدم الاعتداد بشهادته ـ وهو أنّ الطبري ذكر أنّه (لا أذكر فيه إلا المسند من الأخبار عن المشايخ الكبار والثقات الأخيار)، وهذا لا يفيد تصحيح السند، بل يفيد أنّه ينقل رواياته بأسانيد تصل إلى المشايخ الكبار والثقات الأخيار؛ لأنّه يقول بأنّه يروي ما أُسند عن الثقات، لا أنّه يروي بسندٍ كلّه ثقات، وأين هذا من توثيق جميع رجال السند؟! فيُستفاد من عبارته ـ أو هو محتمل جداً ـ أنّ نهاية السند عنده أو مصادر كتابه هم ثقات، لا غير، ومعه فهو إمّا بصدد توثيق مصادر كتابه التي أخذ منها الروايات بمعنى أنّ هذه المصادر دوّنها المشايخ الكبار والرواة الثقات، أو بصدد توثيق الرواة المباشرين للإمام، وأعتقد أنّ الوجه الأوّل أرجح، فلا تدلّ العبارة على توثيق مشايخه المباشرين، فضلاً عن دلالتها على توثيق جميع رواة السند، بل هي على العكس أدلّ، فتأمّل جيداً.

ومرجع الأمر لغويّاً إلى أنّ (عن المشايخ..) هل تتعلّق بـ (أذكر) أو بـ (المسند)، وما دام الاحتمال الثاني معتدّاً به وقريباً، فهو كافٍ في التشكيك بما خرج به المستدلّون هنا، فيكون تعبيره شبيهاً بتعبير الطوسي في الرجال (أسند عنه) بناءً على حمله على صيغة المعلوم هناك لا المجهول.

والنتيجة: إنّه من الصعب استفادة توثيق من هذا الكتاب، غايته أمارة تأييديّة ناقصة لبعض من وقع في الأسانيد في الجملة.

٧ ـ رجال كتاب المزار للمشهدي، رصد ونقد

كُتب الأدعية والزيارات عديدة، ومن بينها كتاب المزار لمؤلّفه الشيخ محمد بن جعفر بن علي بن جعفر المشهدي، وهذا الكتاب فيه العديد من الروايات المسندة التي ذكر رواتها.

وقد ورد في مقدّمة هذا الكتاب فقرة استفيد منها توثيق جميع الرواة الواقعين في أسانيد هذا الكتاب، وقد أحصاهم بعض المعاصرين وبلغ بهم إلى ٣٨٠ شخصاً[١]، فإذا ثبت هذا التوثيق فسوف تثبت وثاقتهم.

والفقرة محل الشاهد والاستدلال هي: «أما بعد، فإنّي قد جمعت في كتابي هذا من فنون الزيارات للمشاهد المشرّفات، وما ورد في الترغيب في المساجد المباركات والأدعية المختارات، وما يُدعى به عقيب الصلوات، وما يناجى به القديم تعالى من لذيذ الدعوات في الخلوات، وما يلجأ إليه من الأدعية عند المهمات، مما اتصلت به من ثقات الرواة إلى السادات»[٢].

فهذه الفقرة دالّة بوضوح على أنّ ما يورده مرويّ عن الثقات بسلسلة متصلة حتى تنتهي إلى السادات، وهم أئمّة أهل البيت النبوي[٣].

ولدراسة هذا التوثيق العام يجب البحث في عدّة نقاط:

١.٧. المؤلّف، شخصيّته، هويّته، وحاله

أورد السيد الخوئي على التوثيق العام هنا بأنّ صاحب كتاب المزار نفسه مجهول لنا على مستوى هويّته تارةً، وعلى مستوى حاله من الوثاقة والضعف تارةً أخرى، ومعه لا معنى

(١) المصدر نفسه: ٢٠٨ ـ ٢١٦.

(٢) المشهدي، المزار: ٢٧.

(٣) انظر: علي الحسيني الصدر، الفوائد الرجاليّة: ٦٥ ـ ٧٢؛ والنمازي، مستدركات علم رجال الحديث ١: ٦٣.

للاعتماد على شهادته بعد مجهوليّته هذه[١].

وقد تنبّه المحدّث النوري من قبلُ إلى جانب مجهوليّة شخص المشهدي، فعقد بحثاً في هذا المجال، وتبعه فيه بعض المعاصرين. والحاصل أنّ عنوان (ابن المشهدي) يطلق على ثلاثة أشخاص:

١ ـ من ذكره الشيخ منتجب الدين في الفهرست، وهو: «السيد أبو البركات محمّد بن إسماعيل المشهدي، فقيه، محدّث، ثقة، قرأ على الشيخ الإمام محيي الدين الحسين بن مظفر الحمداني»[٢].

ويظهر من المجلسي أنّه يرى صاحب المزار هو هذا؛ حيث يقول ـ وهو بصدد توثيق مصادر كتابه ـ: «والمزار الكبير يُعلم من كيفيّة أسناده أنّه كتاب معتبر، وقد أخذ منه السيّدان ابنا طاوس كثيراً من الأخبار والزيارات، وقال الشيخ منتجب الدين في الفهرست: السيد أبو البركات محمد بن إسماعيل المشهدي، فقيهٌ، محدّث، ثقة، قرأ على الإمام محيي الدين الحسين بن المظفر الحمداني، وقال في ترجمة الحمداني: أخبرنا بكتبه السيد أبو البركات المشهدي»[٣].

وعلى هذا الاحتمال يكون المشهدي في طبقة تلميذ تلامذة الطوسي، فلابدّ من فرضه معمّراً؛ لأنّه يروي روايات يؤرّخها بمثل عام ٥٨٥ ونحو ذلك، ويترجّح وفاته حدود عام ٦١٠هـ، وهذا عادةً لا يكون تلميذاً لتلميذ الطوسي، المتوفّى عام ٤٦٠هـ، وإن كان الإمكان في نفسه موجوداً.

٢ ـ من ذكره الحرّ العاملي في أمل الآمل، وهو: «الشيخ محمد بن جعفر المشهدي، كان فاضلاً محدّثاً صدوقاً، له كتب، يروي عن شاذان بن جبرئيل القمي»[٤].

---

(١) معجم رجال الحديث ١: ٥١.

(٢) منتجب الدين، الفهرست: ١٠٦ ـ ١٠٧.

(٣) بحار الأنوار ١: ٣٥.

(٤) الحرّ العاملي، أمل الآمل ٢: ٢٥٣.

٣ ـ من ذكره الحرّ العاملي أيضاً في أمل الآمل، وهو: «الشيخ محمد بن جعفر الحائري، فاضل، جليل، له كتاب ما اتفق من الأخبار في فضل الأئمّة الأطهار»[١].

وتوجد هنا ثلاثة احتمالات مطروحة:

الاحتمال الأوّل: أن يكون الثلاثة شخصاً واحداً، وهذا بعيد جداً لتغاير اسم أب الأوّل مع الأخيرَين، وعدم وجود أيّ دليل مقنع على ذلك، خاصّة وأنّ الشيخ منتجب الدين ينقل أنّ المشهدي روى عن شيخه الحمداني، مع أنّه لا عين ولا أثر للحمداني في كتاب المزار هذا، علماً أنّ الطبقة مختلفة جداً حيث يتقدّم أبو البركات بطبقتين تقريباً على المشهديّين الآخرين.

الاحتمال الثاني: وهو الاحتمال الذي ذكره النوري ودافع عنه، ويُفهم من غير واحد كالآغا بزرك الطهراني والشيخ عباس القمي[٢]، وهو اتحاد الثاني هنا مع الثالث، أي الحائري والمشهدي، فيكونان معاً اسماً لصاحب المزار هنا. والذي يدلّ على الاتحاد:

أ ـ ما جاء في إجازة صاحب المعالم، حيث ذكر فيها: «.. عن الشيخ السعيد أبي عبد الله محمد بن جعفر المشهدي الحائري جميع كتبه ورواياته»[٣]. فإنّ هذه الإجازة صريحة في أنّ المشهدي والحائري شخص واحد.

لكن قد يناقش ذلك بأنّ وجود تعبير المشهدي الحائري في إجازة الشيخ حسن يعارضه ترجمة الحرّ العاملي للرجلين في صفحتين متتاليتين مما يدلّ على المغايرة، وكما يحتمل السهو هنا يحتمل هناك، ومثل هذا التعبير لوحده، لا يُفيد أكثر من الظنّ، وسيأتي ما يزيد عن هذا.

ب ـ ما ذكره الشيخ الجليل الحسين بن علي بن حماد في إجازته لنجم الدين خضر بن النعمان المطارآبادي ، قال فيها: «ومن ذلك ما رواه ـ يعني والده ـ عن الشيخ محمد بن

(١) المصدر نفسه ٢: ٢٥٢.

(٢) الذريعة ١٩: ١٤؛ والكنى والألقاب ١: ٤٠٩.

(٣) بحار الأنوار ١٠٦: ٢١؛ وانظر: خاتمة المستدرك ١: ٣٦٢.

جعفر بن علي بن جعفر المشهدي الحائري»[1].

ولا يُعقل أن يكون المشهدي هذا هو الحسين بن حماد الجبائي المولود عام ٤٧٧هـ والمتوفّى عام ٥٦٣هـ[2]؛ لأنّه على هذا سيكون المشهدي من أبناء النصف الثاني من القرن الخامس، ومن طبقة تلامذة الطوسي تقريباً، حيث يروي عنه ابنُ حماد بواسطة أبيه، وهذا يدعو للاستغراب كثيراً، إذ هذا لا ينسجم مع طبقة المشهدي صاحب المزار الذي ينقل روايات في الكتاب يؤرّخها بنفسه بالنصف الثاني من القرن السادس الهجري. وإنّما المراد منه العالم الإمامي الحسين بن حماد الليثي الذي أجاز المطارآبادي عام ٧٥٦هـ، وهذا يعني أنّ المشهدي الحائري من أبناء القرن السابع الهجري، فلا يكون مطابقاً لصاحب المزار من حيث الزمان، إذ صاحب المزار من أبناء القرن السادس (يحتمل وفاته عام ٦١٠هـ) بقرينة روايته في المزار عن شاذان بن جبرئيل القمي الذي كان حياً عام ٥٨٥هـ، وغيره من الشيوخ في تلك الفترة، فلا يُعقل تطابقه مع المشهدي الحائري هنا، والمفترض أن يكون بينه وبين ابن حماد شخص واحد، مع أنّ ابن حماد توفي بعد عام ٧٥٦هـ؛ فكيف يروي من هو عام ٧٥٦هـ عمّن هو قريب عام ٦٠٠هـ بواسطة شخص واحد؟! وعليه فما جاء في إجازة ابن حماد لابدّ أن يقصد منه شخص آخر، ويترجّح أنّه صاحب كتاب ما اتفق من الأخبار في فضل الأئمّة الأطهار، فيغاير صاحب المزار ومن روى عن ابن شاذان.

وقد يقال في المقابل بإمكان الاتحاد؛ على تقدير كون الثلاثة معمّرين أو وفاة المشهدي أواسط القرن السابع الهجري فلا داعي للاستغراب.

ج ـ ما ورد في كتاب الصراط المستقيم للنباطي (٨٧٧هـ)، وفي كتاب نهج الإيمان للشيخ زين الدين علي بن يوسف بن جبر (ق ٧هـ)، من روايةٍ أورداها وفي سندها (الشيخ محمّد بن جعفر المشهدي الحائري صاحب كتاب ما اتفق من الأخبار في فضل الأئمّة

---

(١) رياض العلماء ٥: ٤٤٥؛ ومقدّمة تحقيق كتاب المزار للمشهدي: ١١.

(٢) انظر حوله: الذهبي، المختصر من تاريخ ابن الدبيثي: ١٧١؛ وتاريخ الإسلام ٣٩: ١٥٦.

الأطهار)[١]. ولعلّ هذا من أقدم النصوص التي عثرنا عليها تجمع بين الوصفين مع نسبة الكتاب المذكور، علماً أنّ ابن جبر نقل في عدّة مواضع عن جعفر بن محمّد المشهدي صاحب ما اتفق من الأخبار، دون أن يضيف كلمة الحائري[٢].

وبهذا يتطابق الحائري والمشهدي، لكن كيف نعرف أنّه هو صاحب المزار وليس شخصاً آخر، فيكون المشهدي الحائري هو صاحب كتاب ما اتفق من الأخبار، وهذا غير أن يكون هو بعينه صاحب المزار.

وتكون النتيجة أنّ هناك أكثر من مشهديّ:

الأوّل: هو محمد بن إسماعيل أبو البركات، وهذا غير صاحب المزار وغير صاحب ما اتفق من الأخبار قطعاً.

الثاني: هو محمّد بن جعفر الحائري، صاحب كتاب ما اتفق من الأخبار، وهذا يقال له الحائري، ويقال له المشهديّ الحائري، ويقال له المشهدي أيضاً. والأرجح أنّه هو المعروف الواقع في الطرق والإجازات.

الثالث: هو محمد بن جعفر المشهدي صاحب المزار، وهذا لا يُحرز أنّه هو الأوّل ولا الثاني؛ لأنّ مجرّد أنّ الثاني يُطلق عليه المشهدي الحائري لا يعني أنّه هو صاحب المزار، ولهذا لمّا ترجم الحرّ العاملي المشهديَّ قال بأن له كتباً، وقصد به صاحب المزار؛ لأنّه يذكر في مزاره أنّ له أكثر من كتاب، في حين عندما ترجم الحائري ـ والذي هو المشهديّ الحائري في سائر المصادر ـ ذكر أنّ له كتاباً وليس كتباً، وأنّ هذا الكتاب هو ما اتفق من الأخبار في فضل الأئمّة الأطهار.

وبالمحصّلة غاية ما تفيده محاولة توحيد المشهدي والحائري هو أنّ صاحب كتاب ما اتفق من الأخبار يُطلق عليه الوصفان معاً، ولكنّ هذا لا يُثبت أنّ صاحب المزار هو بعينه

---

(١) الصراط المستقيم ٢: ٣٤؛ ونهج الإيمان: ٢١٧.

(٢) نهج الإيمان: ١٥٤، ٤١٣، ٤٦٩ ـ ٤٧٠، ٤٧١، ٤٧٢، ٥١٠، ٥٤١.

صاحب ما اتفق من الأخبار، فتأمّل جيداً. وربما يتعزّز ذلك بما نقل عن إجازة ابن حمّاد للمطارآبادي كما بيّنا، فإنّها ترجّح أنّ الشخص المعروف بالمشهدي الحائري هو شخص آخر غير صاحب المزار، فيترجّح أن يكون صاحب كتاب ما اتفق من الأخبار.

وعليه، فكيف نعرف أنّ صاحب المزار الذي نتكلّم عنه هو المشهدي الحائري، فإنّ أحداً ممّن ترجم لأبي البركات أو للمشهدي الحائري لم يذكر لهما كتاباً في المزار (حتى أنّ الشيخ منتجب الدين الذي ترجم لابن إسماعيل المشهدي لم يذكر له كتباً أصلاً)، وهذا يقوّي احتمال تغايرهما مع المشهدي صاحب المزار.

وما يزيد الأمر غرابةً وتشكيكاً أنّنا نجد ـ كما يقول عبد الله أفندي ـ في كتاب المزار الآن أنّه قد نسب إلى نفسه كتابين: المزار وبغية الطالب وإيضاح المناسك[1]، مع أنّه لم تذكر هذه الكتب منسوبةً لأيّ من المشار إليهما مطلقاً، رغم أنّهم نسبوا للحائري كتاب (ما اتفق من الأخبار في فضل الأئمّة الأطهار). وعليه فما المانع من كون صاحب المزار شخصاً ثالثاً، كان مهملاً، فلمّا ظهر كتابه في العصر الصفوي ظنّوه المشهدي الحائري المعروف صاحب ما اتفق من الأخبار أو اعتقدوه أبا البركات، وليس هو أيّاً منهما؟ ولا غرابة في ذلك فإنّ الرجل وكتابه في غاية الغموض، كما يقرّ غير واحد.

نعم ما يقوّي الاتحاد هو تقارب الطبقة جداً والاتحاد في بعض المشايخ كما يظهر من الإجازات مع مطابقة ذلك كلّه لكتاب المزار الموجود اليوم، مثل شاذان بن جبرئيل وابن زهرة الحلبي وابن شهر آشوب، فمن يحصل له وثوق بهذا فلا بأس.

---

(١) أفندي، تعليقة أمل الآمل: ٢٥٦؛ ورياض العلماء ٥: ٤١. يشار إلى أنّ ما نسبه أفندي هنا من رواية صاحب المزار عن نصير الدين الطوسي مستبعد، فلعلّه يقصد المشهدي الحائري صاحب ما اتفق من الأخبار بناءً على تغايرهما، وإلا فإنّ الطوسي توفي في نهايات القرن السابع الهجري عام ٦٧٢ أو ٦٧٣هـ، فيما ابن المشهدي توفي بدايات هذا القرن نفسه، فيكون صاحب المزار أسبق منه على الأرجح، ولاحظ ذلك من خلال تتبّع مشايخ صاحب المزار وفقاً لما جاء في المزار تجد ذلك.

الاحتمال الثالث: وهو تغاير الثلاثة أو على الأقلّ عدم وجود دليل لإثبات الوحدة ولو في الجملة، غايته وحدة المشهدي مع الحائري، لا وحدة صاحب المزار معه كما قلنا، فيكون الحقّ مع السيد الخوئي في عدم نهوض دليل على اتحاد صاحب المزار مع الحائري، فضلاً عن اتحاد الثلاثة، رغم أنّه لم يخض غمار هذا البحث ويبيّن ذلك[1]، ويبدو من السيد محسن الأمين القول بالتغاير وفاقاً للخوئي؛ لأنّه ترجمهما متتاليين دون ذكر الاتحاد[2].

وينتج إلى الآن أنّ شهادات مدح وتوثيق وتجليل الحائري المشهدي أو تجليل أبي البركات محمّد بن إسماعيل المشهدي لا تنفع هنا، فلابدّ من البحث عن مصادر أُخر لتوثيق المشهدي صاحب المزار.

وقد ذكر المحدّث النوري في هذا السياق أنّه عَثَرَ على مزار قديم يبدو من أسانيده أنّه يرجع إلى طبقة المشهدي، وهي نسخة عتيقة، ويبدو منها أنّ مؤلّفها معتبرٌ جداً، وجدنا فيها أخباراً متطابقة مع مزار المشهدي ولا وجود لها في غير هذا المزار[3].

إلا أنّ هذه المحاولة لا تجدي، فإنه لابدّ من النظر في هذه النسخة التي لم يذكر النوري طريقه إليها، والظاهر أنّها كانت بالوجادة، فكيف يحصل وثوق من مثل ذلك؟ بل لو تخطّينا هذه القضيّة فإنّ النسخة التي ذكرها النوري لم يذكر عليها اسم المشهدي، وكلّ ما في الأمر أنّ فيها بعض الروايات المتداخلة مع روايات المشهدي، فلو كان الكتاب متطابقاً مع مزار المشهدي اليوم لذكر ذلك النوري، وهذا يعني أنّ هناك شخصاً ألّف كتاباً في المزار وكان قريباً من عصر المشهدي وأخذ منه بعض الروايات، وأنّ هذا المؤلف كان معتبراً، وأين هذا من توثيق المشهديّ نفسه؟! هذا إذا لم نقل بأنّ صاحب هذا الكتاب قد يكون أخذ من المصدر عينه الذي أخذ منه المشهدي، لهذا تداخلت بعض الروايات بينهما،

(١) معجم رجال الحديث ١: ٥١.

(٢) أعيان الشيعة ٩: ٢٠٢.

(٣) خاتمة المستدرك ١: ٣٦٠ ـ ٣٦٢.

وقد يكون زميلاً للمشهدي.

وأما توثيق الحرّ العاملي للمشهدي والحائري معاً، فلا قيمة له؛ لأنّ العاملي تفصله خمسة قرون عن المشهدي، فما هي المصادر التي اعتمد عليها، وهو من الإخباريّين الذين يغلب عليهم طابع مدح الشخصيّات؟ فكيف تكون شهادته حسيّةً أو اجتهاديّةً مورثةً للاطمئنان؟ ونحن فتّشنا ولم نعثر على توثيق لهذا الرجل، نعم لو ثبت أنّه هو الواقع في الطرق والأسانيد فهو ثقة قطعاً لتوصيفه هناك بمثل الفقيه والجليل وغير ذلك.

فالصحيح أنّ محمد بن جعفر المشهدي صاحب المزار، رجلٌ مجهول الحال، وإن كان الظنّ بصلاحه متوفّر من خلال مراجعة مضمون كتابه، ومن خلال نقل السيد عبد الكريم بن طاوس (٦٩٣هـ) والنباطي (٨٧٧هـ) وأمثالهما لبعض الروايات القليلة جداً عن مزاره[1]، ممّا يشهد لكونه من العلماء والمصنّفين الذين يؤخذ من كتبهم، ولم يصلنا طعن فيه، مع احتمال أنّه الحائري الواقع في الطرق والإجازات، فالنفس تميل جداً لتوثيقه وإن كان إثبات الأمر وفق الصنعة الرجاليّة يحتاج لمزيد بحث.

٧ـ٢. نسبة نسخة الكتاب

بعد الفراغ عن أنّ هناك شخصاً حقيقيّاً اسمه محمد بن جعفر المشهديّ، ومعلوميّة أصل وجود كتاب له بعنوان «المزار»، وإثبات أنّه عالم ثقة، يقع الكلام في أنّ هذا الكتاب الموجود بين أيدينا اليوم، هل هو ثابت النسبة ـ بحسب النسخة الحاضرة ـ إلى المشهديّ أو لا؟

الجواب ليس هناك طريق لهذه النسخة للكتاب يُثبت صحّة نسبته بأكمله إلى المشهديّ، لكنّ الخوانساري وصاحب المعالم والحرّ العاملي لهم طرق له، فما ينقلونه من الكتاب يكون

---

(١) انظر: عبد الكريم بن طاوس، فرحة الغري: ١٢٠، ١٢١، ١٢٣؛ والنباطي، الصراط المستقيم ١: ٢٨٥؛ وراجع: ابن طاوس، اليقين: ٤٢١.

صحيحاً وما لم ينقلوه لا تحرز نسبته، ومعه يصعب الاعتماد على هذا الكتاب بشكل مطلق. وقد ذهب إلى ذلك الشيخ مسلم الداوري أيضاً[١].

وهذا مبنيّ تارةً على إثبات وحدة صاحب المزار مع من وقع في الطرق والإجازات، وأخرى على تصحيح طرق المتأخّرين، ولم يثبت كما قلنا سابقاً، كما أنّ الحرّ العاملي يذكر في الفائدة الرابعة من فوائد خاتمة الوسائل سلسلة من الكتب التي اعتمد عليها في الوسائل ولم تصله، وإنّما نقل عنها بالواسطة، وعددها ستة وتسعون كتاباً، بمعنى أنّه نقل ما نقله الآخرون عنها كابن طاوس أو العلامة الحلّي أو الشهيد الأوّل أو ابن إدريس الحلّي أو المتقدّمين، وهناك ذكر من هذه الكتب كتاب المزار لمحمّد بن المشهدي[٢]، وهذا معزّز إضافي لعدم توافر نسخ المزار بين المحدّثين آنذاك.

والغريب أنّ العلامة المجلسي رغم اعتماده على هذا الكتاب ـ والأرجح بسبب مدح ابن طاوس له كما نقله هو[٣] ـ يظهر منه في بعض العبارات أنّه غير متأكّد من نسبة النسخة إلى المشهدي، فيقول: «أقول: روى مؤلّف المزار الكبير هذه الزيارة بهذا اللفظ، ويظهر منه أنّ مؤلّفه هو محمّد بن المشهدي». وفي موضع آخر يقول: «أقول: هذا آخر ما أخرجناه من المزار الكبير المظنون أنّه من مؤلّفات محمّد بن المشهدي»[٤]. وهذا كلّه يعزّز أنّ نسخة الكتاب ما كانت متداولة بينهم بقوّة ومستنسخة ومتناولة حتى بين كبار هؤلاء المحدّثين.

والأمر يحتاج لدراسة النسخ المتوفّرة للكتاب؛ لأنّ ما حُقّق منه لا يعتمد سوى على نسخة واحدة من مكتبة المرعشي النجفي غير معلومة التاريخ وفقاً للطبعة المحقّقة الموجودة اليوم[٥]، والأرجح أنّها تعود للعصر الصفوي، لكن توجد نسخة أخرى في مكتبة

---

(١) أصول علم الرجال: ٢٠٦.

(٢) انظر: تفصيل وسائل الشيعة ٣٠: ١٦٠ ـ ١٦١، ١٦٥.

(٣) انظر: بحار الأنوار ١: ١٨.

(٤) المصدر نفسه ٩٧: ٢٨١، ٣٥٤.

(٥) انظر: المزار: ٢٠ (مقدّمة التحقيق لجواد القيّومي الإصفهاني).

السيد الحكيم في النجف ترجع للقرن الرابع عشر الهجري ونسخة ثالثة في مكتبتي: كاشف الغطاء وأمير المؤمنين في النجف، ترجع للقرن العاشر الهجري، والظاهر تقارب النسخ الثلاث مع بعضها جداً ومع النسخة المطبوعة[١].

٣.٧. تحليل شهادة التوثيق العام

يظهر في سياق تحليل شهادة المشهدي هنا، أنّه يوجد رأيان في المسألة:

الرأي الأوّل: إنّ ظاهر شهادة المشهدي الشمول لجميع الرواة الواقعين في أسانيد الكتاب[٢]، وقد أقرّ بذلك السيّد الخوئي نفسه[٣]. والشمول ليس بالبعيد، وإن كان المشايخ قدراً متيقّناً.

الرأي الثاني: ما يظهر من بعضهم، كالسيد محسن الأمين والسيد محيي الدين الغريفي وغيرهما، من تخصيص شهادة المشهدي بخصوص توثيق المشايخ المباشرين. وقد أحصى بعضهم عدد مشايخه فبلغوا معه خمسة عشر شيخاً[٤].

وعزّز أنصار هذا الرأي وجهةَ نظرهم بأمرين:

أ ـ عدم معقوليّة توثيقه لجميع رواة الأسانيد، بعد أن روى المشهديّ في كتابه عن بعض الضعفاء، مثل علي بن حسان الهاشمي، وعبد الرحمن بن كثير، ومحمّد بن سليمان الديلمي،

---

(١) انظر: محمد حسين صالحي آبادي، معرفي كتاب المزار الكبير، مجلّة فقه أهل بيت ٥٠: ٢٢٥ ـ ٢٢٧.

(٢) مستدركات علم رجال الحديث ١: ٦٣؛ وأصول علم الرجال: ٢٠٦ ـ ٢٠٧.

(٣) معجم رجال الحديث ١: ٥١. لكنّ السيّد الخوئي ينقل العبارة بحذف حرف (من) من جملة: اتصلت به من ثقات الرواة إلى السادات، فيكون المعنى اتصَلَتَ به ثقاتُ الرواة إلى السادات، فيقوى احتمال التوثيق العام، بينما الموجود في العبارة في الكتاب هو إضافة حرف (من)، فيكون فاعل كلمة (اتصلتُ) هو المتكلّم، وليست التاء للتأنيث راجعةً للثقات، فيترجّح احتمال النظر للمشايخ فقط، والعلم عند الله.

(٤) أعيان الشيعة ٩: ٢٠٢؛ وقواعد الحديث ١: ٢٥٥ ـ ٢٦٠.

ومحمد بن عبد الله بن مهران، ممّن أطبق المتقدّمون والمتأخرون على تضعيفهم[١].

لكنّ عددهم قليل، يمكن تقديم تبرير وتفسير لذكرهم بما لا يخلّ بقيمة الشهادة التي قدّمها المشهدي، كاختلاف وجهات النظر في التوثيق والتعديل، كما بيّنا مثله سابقاً فلا نعيد ولا نطيل.

ب ـ وجود عدد كبير من الروايات المرسلة في كتابه، فكيف يوثّق من لا يعرفهم؟![٢].

إلا أنّ المشكلة الأهم ليست من ناحية دلالة الشهادة، بل من ناحية قيمتها؛ لأنّ السيد الخوئي ناقش في قيمة هذه الشهادة، من حيث إنّ صاحبها من المتأخّرين ولا عبرة بتوثيقاتهم[٣].

وأُجيب بأنّ المشهدي في طبقة تلميذ لتلميذ ابن الطوسي، فقد قرأ على هبة الله بن نما عام ٥٦٩هـ، وفي هذه الحال فاحتمال حسيّة شهادته يظلّ قائماً[٤].

وقد تحدّثنا عن هذا الموضوع فيما مضى، خاصّة في بحث توثيق رجال بشارة المصطفى، وبينّا أنّ الحقّ مع السيّد الخوئي في هذا المجال، بتقريب قدّمناه، فراجع.

ونتيجة البحث: إنّه لا يمكن الاعتماد على شهادة المشهدي؛ إمّا لعدم ثبوت وثاقته، وإمّا لعدم ثبوت نسخة كتابه، وإمّا لكونه من المتأخّرين الذين لا نعرف خبرويّتهم في مجال الحديث والرجال، بعد إنكار مبنى أصالة الحسّ، بل هذا أوضح من صاحب بشارة المصطفى؛ لأنّه متأخّر عنه في الطبقة، فلاحظ.

٨ ـ رجال روايات محمّد بن أحمد بن يحيى في غير المستثنى

كتاب نوادر الحكمة وغيره من المصنّفات، من تأليف محمد بن أحمد بن يحيى بن عمران

---

(١) الغريفي، قواعد الحديث ١: ٢٥٦ ـ ٢٥٧.

(٢) المصدر نفسه ١: ٢٥٥ ـ ٢٥٦.

(٣) معجم رجال الحديث ١: ٥١ ـ ٥٢.

(٤) أصول علم الرجال: ٢٠٧.

الأشعري الثقة الذي ذكر النجاشي أنّ بعض أصحابنا كانوا يقولون بأنّه يروي عن الضعفاء ويعتمد المراسيل، ولا يبالي عمّن أخذ. وأنّ كتابه نوادر الحكمة كتابٌ حسنٌ كبير كان يعرفه القميون بدبّة شبيب، وأنّ محمد بن الحسن بن الوليد كان يستثني من روايات ابن يحيى ما يرويه عن عدّة أشخاص وردت أسماؤهم وبلغوا قرابة خمسة وعشرين شخصاً.

يقول النجاشي: «محمّد بن أحمد بن يحيى بن عمران بن عبد الله بن سعد بن مالك الأشعري القمي أبو جعفر، كان ثقةً في الحديث. إلا أنّ أصحابنا قالوا: كان يروي عن الضعفاء ويعتمد المراسيل ولا يبالي عمّن أخذ، وما عليه في نفسه مطعن في شيء. وكان محمد بن الحسن بن الوليد يستثني من رواية محمد بن أحمد بن يحيى ما رواه عن محمد بن موسى الهمداني، أو ما رواه عن رجل، أو يقول بعض أصحابنا، أو عن محمد بن يحيى المعاذي، أو.. وما يرويه عن جعفر بن محمد بن مالك، أو يوسف بن الحارث، أو عبد الله بن محمد الدمشقي. قال أبو العباس بن نوح: وقد أصاب شيخنا أبو جعفر محمد بن الحسن بن الوليد في ذلك كلّه، وتبعه أبو جعفر بن بابويه رحمه الله على ذلك، إلا في محمّد بن عيسى بن عبيد فلا أدري ما رابه فيه؛ لأنّه كان على ظاهر العدالة والثقة. ولمحمّد بن أحمد بن يحيى كتب، منها: كتاب نوادر الحكمة، وهو كتاب حسن كبير (كبير حسن) يعرفه القميون بدبّة شبيب، قال: وشبيب فامي كان بقم له دبّة ذات بيوت، يعطي منها ما يطلب منه من دهن، فشبّهوا هذا الكتاب بذلك. وله كتاب الملاحم، وكتاب الطبّ، وكتاب مقتل الحسين عليه السلام، كتاب الإمامة، كتاب المزار..»[1].

ويقول الطوسي: «محمّد بن أحمد بن يحيى بن عمران الأشعري القمي، جليل القدر، كثير الرواية. له كتاب نوادر الحكمة، وهو يشتمل على كتب جماعة.. أخبرنا بجميع كتبه ورواياته عدّة من أصحابنا.. وقال أبو جعفر بن بابويه: إلا ما كان فيها من غلوّ أو تخليط،

(١) رجال النجاشي: ٣٤٨ ـ ٣٤٩.

وهو الذي يكون طريقه محمد بن موسى الهمداني، أو يرويه عن رجل، أو عن بعض أصحابنا..»[١].

هذه المعلومات التاريخيّة دفعت إلى دراسة الرواة الذين روى عنهم محمد بن أحمد بن يحيى، وذلك من ناحيتين:

الناحية الأولى: من ناحية المستثنى منه، على أساس أنّ عدم استثنائهم دليلٌ على توثيق ابن الوليد وغيره لهم، فيُحكم بوثاقتهم.

الناحية الثانية: من ناحية المستثنى، أي الذين استثناهم ابن الوليد الثقةُ الجليل، شيخُ الشيخ الصدوق، لمعرفة هل أنّ هذا الاستثناء يفيد تضعيف هؤلاء أو لا؟

وهذا يعني أنّ البحث يقع في أكثر من محور:

١.٨. تحقيق حال المستثنى منه، ومديات الدلالة على التوثيق

المستفاد الأوّلي من عمليّة الاستثناء التي قام بها ابن الوليد وتبعه غيره، هو تضعيف من استثناهم وتوثيق غيرهم، إذ لا معنى لذلك إلا هذا.

والذي يبدو أنّ من أوائل من طرح فكرة التوثيق بعقد المستثنى منه هو المحقّق الداماد، حيث قال في رسائله: «موسى بن جعفر البغدادي، يروي عنه محمد بن أحمد بن يحيى، كما هو طريق الشيخ إليه في الفهرست. وعدم إدخال محمد بن الحسن بن الوليد إيّاه في المستثنين من رجال نوادر الحكمة يدلّ على كونه صحيح الحديث»[٢].

ونجد الكاظميَّ والمازندراني والبهبهاني والعاملي والسبزواري وغيرهم يميلون إلى هذا أيضاً، إمّا بنحو دليل الوثاقة أو أمارة، بل قد استند البهبهاني لهذه الأمارة في توثيق بعض الرواة[٣].

---

(١) الطوسي، الفهرست: ٢٢١ ـ ٢٢٢.

(٢) الداماد، إثنا عشر رسالة ٧: ١٧.

(٣) انظر: عدّة الرجال: ٢٦ ـ ٢٧؛ ومنتهى المقال ١: ٩٤؛ والفوائد الحائريّة: ٥٣ ـ ٥٤؛ وتعليقة على منهج المقال: ٣٠؛ وذخيرة المعاد ج١، ق٢: ٢٣٣، وق٣: ٤٤٢؛ ومناهج الأخيار ١: ٨٥، ٣٤٢.

إلا أنّه وقع كلام في صحّة هذا الاستنتاج، فقد أشكل السيّد الخوئي وغيره على دلالة المستثنى منه على التوثيق بأنّ ابن الوليد وغيره من المتقدّمين قد يحكمون بصحّة رواية حتى لو لم يثبت لهم وثاقة الراوي أو حسنه؛ والذي يدفعنا إلى هذا أنّه من الممكن قولهم بأصالة العدالة في الإمامي، بل نحن نجدهم يصرّحون بصحّة رواية دون التعرّض لسندها[1].

ونوقش هذا الكلام بأنّ المتقدّمين ـ لاسيما ابن الوليد والشيخ الصدوق ـ كانوا يعتمدون وثاقة الراوي أو عدالته أساساً في التصحيح، ولا مجال لأصالة العدالة، فالمفترض الحكم بوثاقة كلّ من لم يُستثنَ في كلمات ابن الوليد[2].

كما أنّ النجاشيّ في النص المتقدّم يشير عقبه فوراً إلى أنّ أبا العباس بن نوح قد صوّب ما ذهب إليه ابن الوليد في الاستثناء إلا في محمّد بن عيسى بن عبيد فإنه كان على ظاهر العدالة والثقة، وهذا يعني أنّ المعيار لم يكن عندهم أصالة العدالة بل ظاهر العدالة والوثاقة[3].

ونحن وإن لم نستظهر ما ذهب إليه السيّد الخوئي في موضوع أصالة العدالة، كما تحدّثنا عن ذلك من قبل، لكن يوجد هنا احتمالان في تفسير منطلق موقف ابن الوليد ومن تبعه:

الاحتمال الأوّل: أن يكون منطلق ابن الوليد هو تقويم الروايات لا الرواة، وإنّما ذكر الرواة من باب الطريق البياني لا أكثر.

وما يعزّز هذا الاحتمال أمور:

أ ـ إنّ الجمع بين نصّ النجاشي والطوسي هنا يدفعنا إلى إثارة تساؤل، فالطوسي في الفهرست قال: «وقال أبو جعفر بن بابويه: إلا ما كان فيها من غلوّ[4] أو تخليط، وهو

---

(١) معجم رجال الحديث ١: ٧٠ ـ ٧١، و١٦: ٥١؛ ومقياس الرواة: ١٦٦.

(٢) الداوري، أصول علم الرجال: ١٣٣.

(٣) كلّيات في علم الرجال: ٢٩٤.

(٤) كلمة الغلو غير موجودة في بعض النسخ، انظر الفهرست: ٤١٠، تحقيق الطباطبائي.

الذي يكون طريقه محمد بن موسى الهمداني أو..»[١]، وذكر الأسماء التي ذكرها النجاشي عن ابن الوليد أنّه استثناها.

وإذا تأمّلنا في هذا الكلام نجد أنّ أساس رفض الصدوق، الذي أخذ رفضه من ابن الوليد، حيث قال النجاشي نقلاً عن أبي العباس بن نوح: «وقد أصاب شيخنا أبو جعفر محمد بن الحسن بن الوليد في ذلك كلّه، وتبعه أبو جعفر بن بابويه رحمه الله على ذلك..»[٢]، وهو نص دالّ على تبعيّة الصدوق لابن الوليد هنا في الرأي.

إذن، إذا تأمّلنا كلام الطوسي فيما نقله عن الصدوق، سنجد أنّ أساس المشكلة كان مضمون الأحاديث، وليس رواتها، وإنما سرت المشكلة إلى الرواة من خلال ملاحظة المضمون، فكأنّ ابن الوليد نظر في الروايات واستثنى منها ما فيه غلوّ وتخليط، ولأنه لم يتمكّن من استثناء الروايات لاحظ الرواة فعزل الروايات ـ ثبوتاً ـ من خلال أسماء الرواة إثباتاً، وهذا يعني أنّ سائر الرواة لم يوثّقهم ابن الوليد، وإنّما استحسن متون الروايات التي رووها وجاءت في كتب محمّد بن أحمد بن يحيى الأشعري.

نعم، ما يذكره الصدوق يختلف ـ بحسب سياق الكلام ـ عن ما يذكره ابن نوح؛ لأنّ ابن نوح فهم النظر إلى الرواة، ولهذا علّق بأنّ محمد بن عيسى بن عبيد كان على ظاهر العدالة والثقة، فكأنّنا أمام فهمين للاستثناء: أحدهما للصدوق، ويبدو منه الانطلاق من المتون، وثانيهما لابن نوح، ويبدو منه الانطلاق من السند.

وقد نرجّح فهم الصدوق، لا لشيء سوى أنّنا نلاحظ أنّ ابن نوح اشتبه في فهم مراد ابن الوليد؛ إذ عندما لاحظ قضيّة محمد بن عيسى بن عبيد ظنّ أنّ ابن الوليد يضعّفه مع أنّه لا يضعّفه، بل يستثنيه عندما يذكر سنداً منقطعاً فقط، فليست مشكلة ابن الوليد مع محمّد بن عيسى، وإنما مع نوع من مرويّاته، تلك التي تقع بسند منقطع، أي كان هناك

---

(١) الفهرست: ٢٢٢.

(٢) رجال النجاشي: ٣٤٨.

إرسال في وسط السند، ويبدو أنّ ابن عيسى اعتمد على كتاب وصله بطريق مجهول وكان كتاباً مشحوناً بالغلوّ والتخليط، فلو كان ابن الوليد يضعّف ابن عيسى لما حصر الاستثناء بإسناد منقطع، فمن التباس الأمر على ابن نوح نقوّي بعض الشيء كلام الصدوق، بل حتى لو لم نقوّه يكفينا التردّد في الأمر.

ب ـ وما يشهد أيضاً للنظر هنا إلى الروايات أو إلى المتون من حيث وجود ما يشهد لصحّتها مهما كان راويها، هو أنّ في المستثنى منه شخصيّات يُستبعد جداً توثيق ابن الوليد وأمثاله لهم مثل أبي جميلة، وسلمة بن الخطاب، وعلي بن حديد، ومحمد بن الحسن بن شمّون، ومحمد بن سليمان الديلمي، ووهب بن وهب، ويونس بن ظبيان وأمثالهم، ما لم نقل بأنّ الاستثناء كلّه مع المستثنى منه كان النظر فيه للمشايخ المباشرين فقط.

وعليه، فلا علاقة لاستثناء ابن الوليد هنا بتوثيق من لم يتمّ استثناؤهم، غايته أنّ رواياتهم في كتب محمّد بن أحمد بن يحيى الأشعري كانت مقبولة عنده، ولو من حيث المضمون أو قيام الشواهد عليها.

الاحتمال الثاني: أن يكون منطلق ابن الوليد هو الرواة والأسانيد، فأخرج من ضعّفهم، فبقي من هم ثقات عنده.

ويتعزّز هذا الاحتمال بأمور:

أ ـ ما تقدّم من فهم ابن نوح من الاستثناء أنّه يريد أن يضعّف الرواة، فيستكشف التوثيق فيمن لم يخرجهم.

ب ـ ما يُؤيّد فهم ابن نوح، وهو ما ذكره النجاشي قبل ذكره الاستثناءات، من أنّ محمد بن أحمد بن يحيى كان يعتمد المراسيل ويروي عن الضعفاء، فكأنّ النجاشي فهم أيضاً من هذه الاستثناءات التي فيها إرسالات ورواة ضعاف أنّ ابن يحيى يروي عن الضعفاء، فالمشكلة إذاً في الرواة لا في المرويّات.

ج ـ إنّ الشيخ الطوسي في الاستبصار والفهرست ضعّف سهل بن زياد، واحتجّ في

الاستبصار بأنّ الصدوق استثناه من رجال نوادر الحكمة[١]، مع أنّ الطوسي هو الذي نقل لنا كلام الصدوق في الاستثناء لما فيه غلوّ وتخليط.

الاحتمال الثالث: الجمع بين النظر للرواية والراوي، بأنّ نقول بأنّ ابن الوليد قد استثنى ربما لأسباب تتعلّق تارةً بالسند وأخرى بالمتن، فلاحظ روايات الهمداني فوجدها تخليطاً، والهمداني عنده ضعيف، فاستثناه، لكنّه لاحظ روايات يونس بن ظبيان فاستحسنها أو رآها ـ مع الاستحسان ـ مشهورةً معمولاً بها بين الأصحاب، رغم كون يونس بن ظبيان ضعيفاً عنده، فلم يقم بممارسة استثناء، وأمّا استثناؤه المراسيل؛ فلأنّ عدم وجود الواسطة موجب للقلق، مع كون ابن يحيى يُكثر الرواية عن الضعفاء، فيرتفع احتمال كون الواسطة ضعيفاً لا أنّه غير ثابت الوثاقة فقط، وربما كان جملة من المرسلات ضعيف المتن عنده أيضاً.

ولعلّ الجمع بين المعطيات المتنوّعة ترجّح الاحتمال الثالث، والله العالم.

وعلى أية حال، فمهما فسّرنا منطلق ابن الوليد، ليس المستثنى منه توثيقاً منه وممّن تبعه، وذلك أنّ ما جاء في عقد المستثنى يكون خارجاً عن محلّ قبول ابن الوليد وابن نوح وابن بابويه، أما عقد المستثنى منه فيكون مقبولاً؛ لأنّ الاستثناء انصبّ على الروايات، فقد قال النجاشي: «وكان محمد بن الحسن بن الوليد يستثني من رواية محمد بن أحمد بن يحيى ما رواه عن..»[٢]، وقال الطوسي: «أخبرنا بجميع كتبه ورواياته.. وقال أبو جعفر بن بابويه: إلا ما كان فيها من غلوّ أو تخليط وهو الذي يكون في طريقه محمد بن موسى الهمداني..»[٣].

والضمير في «فيها» راجع إلى الروايات والكتب، فالمستثنى منه هو الروايات، وهذا يعني أنّ محمد بن الحسن بن الوليد يأخذ بروايات ابن يحيى في غير هذه الحالات، أما ما

(١) الاستبصار ٣: ٢٦١؛ والفهرست: ١٤٢.

(٢) رجال النجاشي: ٣٤٨.

(٣) الفهرست: ٢٢١ ـ ٢٢٢.

هو ملاك أخذه فهذا ما لا نعرفه، فقد يشترط الصدوق وابن نوح وابن الوليد الوثاقة أو العدالة في الراوي بحيث لا يقبلون بأيّ خبر لا يكون رواته عدولاً أو ثقاتاً، وهذا ممكن، وربما يكون مبناهم أعم من ذلك حيث يأخذون بخبر الثقة، كما يأخذون بخبر مجهول الحال مع العلم بهويّته وعدم كونه مضعّفاً، مع سلامة مضمونه بحيث لا يتشدّدون في هذا الأمر كبعض المتأخّرين، وقد يتساهلون في رواية الراوي الضعيف في موارد محدودة لو وجدوا ما يعضدها متناً وسنداً، وقد يكون العبرة عندهم بكفاية شهرة الكتاب الذي لهذا المجهول (بل حتى الضعيف) بحيث عمل به الأصحاب وكانت رواياته مقبولة عندهم.

ومجرّد أنّ الشيخ الصدوق تحدّث عن اعتماده على خبر الثقة في بعض الموارد لا ينفي اعتماده على معايير أخَر، وقد سبق أن نقلنا عن الصدوق إيراده لرواية ضعيفة بالهمداني، محتجّاً برواية ابن الوليد لها، كما أنّ ترك التصحيح لضعف الراوي أو جهالته بما يشمل هويّته لا يعني وقوف التصحيح على الوثاقة، ولهذا لاحظنا أنّ الإرسال الذي تحدّث عنه نصّ الاستثناء كان عن رجل، أو عن بعض أصحابنا، أو في حديث، أو كتاب ولم أروه، فالجهل بالهويّة كان مشكلاً عندهم لا يتهاونون فيه، بخلاف الجهل بالحال مع وجود الرواية في مصادر معروفة، وقد بيّنا فلسفة ذلك سابقاً.

ويؤكّد ما نقول أنّ النجاشي عندما أشار إلى نقطة الضعف في محمد بن أحمد بن يحيى ذكر أنه: «كان يروي عن الضعفاء ويعتمد المراسيل ولا يبالي عمّن أخذ»[1]، ولم يقل كان يروي عن المجاهيل أو غير معلومي الحال أو من لم تثبت وثاقته، فالرواية عن الضعيف أو المراسيل وهي التي ينقطع السند فيها بحيث لا تُعلم هويّة الراوي وعدم المبالاة عمّن يأخذ ولو كان ضعيفاً.. هذا هو نقطة الضعف، ولم يشر إطلاقاً إلى الرواية عن مجهول الحال، ما يؤكّد أيضاً فكرة التمييز بين المجهول والضعيف وبين مجهول الهويّة ومجهول الحال.

(١) رجال النجاشي: ٣٤٨.

وقد ورد الحديث عن اعتماد المراسيل والرواية عن الضعفاء دون أيّ إشارة إلى مجهول الحال، في ترجمة الحسن بن محمد بن جمهور[1]، وأحمد بن محمد بن خالد البرقي[2]، وأحمد بن محمد بن جعفر الصولي[3]، وعلي بن أبي سهل حاتم بن أبي حاتم القزويني[4]، ومحمد بن حسان الرازي[5]، ومحمد بن مسعود العياشي[6]، ونصر بن مزاحم[7].

وحتى عند الحديث عن المجاهيل لم نجد ذلك إلا في مواضع قليلة قلنا سابقاً إنه قد يراد منه مجهول الهويّة وليس فقط مجهول الحال، وقد ورد ذلك في ترجمة الحسن بن محمد بن يحيى[8]، وجعفر بن محمد بن مالك[9]، فمن التمييز بين المجهول والضعيف نعرف الاختلاف أيضاً، وهذا يعني أن عدم ذكر المجاهيل كحلقة وسطى والتركيز على المراسيل والضعفاء معناه أنّه من الممكن أن يكون مبنى بعض المتقدّمين الأخذ بخبر مجهول الحال مع سلامة مضمونه أو وجود بعض المؤيّدات له.

ومع وجود هذا الاحتمال لا يعني عدم الاستثناء توثيقاً، بل يعني عدم التضعيف فقط، بل هنا لا يعني ذلك بعد وجود مضعّفين يستبعد عدم تضعيف ابن الوليد لهم، ما لم نقل باختصاص الاستثناء بكتاب نوادر الحكمة دون سائر الكتب، مع عدم إحراز روايته عن مثل يونس بن ظبيان في نوادر الحكمة، مع أنّ عبارة الطوسي والنجاشي ليس فيها هذا الاختصاص، فراجع، أو نقول باختصاص الاستثناء بمشايخه المباشرين.

---

(١) المصدر نفسه: ٦٢.

(٢) المصدر نفسه: ٧٦.

(٣) المصدر نفسه: ٨٤.

(٤) المصدر نفسه: ٢٦٣.

(٥) المصدر نفسه: ٣٣٨.

(٦) المصدر نفسه: ٣٥٠.

(٧) المصدر نفسه: ٤٢٧ ـ ٤٢٨.

(٨) المصدر نفسه: ٦٤.

(٩) المصدر نفسه: ١٢٢.

قد تقول: إنّ اعتراض ابن نوح بأنّ محمد بن عيسى بن عبيد كان على ظاهر العدالة والثقة معناه أنّ المعيار هو العدالة عندهم، وعلى الأقلّ عنده هو، فكأنّ ابن نوح يطالب بوضع ابن عبيد في دائرة المستثنى منه؛ لأنّه على ظاهر العدالة، لا لأنّه غير ثابت الضعف.

والجواب واضح؛ فإنه كان يمكنه الإجابة بعدم ثبوت الضعف، وبكونه ثقة عدل، فاستعان بأحد الجوابين، وهو أقواهما، وهذا لا ينفي الثاني.

قد تقول: إنّ استثناء ابن الوليد للمرسل والمنقطع لابدّ أن يسري على مجهول الحال؛ لأنّ نكتته احتمال ضعف الراوي، والمفروض وجودها في مجهول الحال[1].

والجواب: إنّ كون محمّد بن أحمد بن يحيى يكثر الرواية عن الضعفاء ولا يبالي عمّن أخذ، تجعل احتمال كون الراوي المجهول الهويّة في الإسناد المنقطع هو أحد مشاهير الكذّابين المعروفين، وهذا بخلاف مجهول الحال فيما هو معلوم الهويّة، فإنّه يحرز عادةً أنّه ليس من المضعّفين أوالمشاهير في الضعف، وإن احتمل كونه ضعيفاً واقعاً، وهذه رتبة يمكن جبرها بسلامة المتن وأمثال ذلك، وتكون أقلّ مدعاةً إلى التحفّظ فتأمّل جيداً.

وعليه، فالمستثنى منه لا يوجد ما يفيد توثيقه، حتى يقال بوثاقة كلّ من بقي تحت المستثنى منه، والذين أُحصوا فبلغ عددهم ٥٢٩ شخصاً[2]. فلا يصحّ التوثيق العام الذي يقول بوثاقة كلّ من وقع في أسانيد نوادر الحكمة (أو كلّ كتب ابن يحيى) ولم يُستثنَ، وغايته عدم التضعيف من ابن الوليد وأمثاله لمن هم في عقد المستثنى منه.

هل الموقف خاصّ بنوادر الحكمة أو عام لمطلق مرويّات الأشعري؟

ولا بأس أن نشير هنا، إلى أنّه لم يظهر لنا تخصيص هذا البحث بكتاب نوادر الحكمة، بل هو عام في روايات محمّد بن أحمد بن يحيى الأشعري، كما يظهر بمراجعة نصّيّ الطوسي

---

(١) طرح عليَّ هذا الإشكال في مجلس درسي أخونا العزيز الشيخ عبدالهادي الراضي حفظه الله تعالى وفَتَح عليه.

(٢) أحصاهم الداوري في أصول علم الرجال: ١٣٥ ـ ١٤٧.

والنجاشي المتقدّمَين في أصل الموضوع.

نعم، وردت بعض العبارات التي توحي بذلك، وأبرزها:

١ ـ ما ذكره الطوسي في ترجمة محمد بن عيسى بن عبيد قال: «محمد بن عيسى بن عبيد اليقطيني، ضعيف، استثناه أبو جعفر محمّد بن علي بن بابويه عن رجال نوادر الحكمة، وقال: لا أروي ما يختصّ برواياته، وقيل: إنّه كان يذهب مذهب الغلاة..»[(١)].

٢ ـ ما ذكره الطوسي في الاستبصار، قال: «وأما الخبر الأوّل، فراويه أبو سعيد الآدميّ، وهو ضعيف جداً عند نقّاد الأخبار، وقد استثناه أبو جعفر بن بابويه في رجال نوادر الحكمة..»[(٢)].

٣ ـ ما جاء في رجال ابن الغضائري في ترجمة السياري قال: «استثنى شيوخ القميين روايتَه من كتاب نوادر الحكمة»[(٣)].

٤ ـ ما ذكره ابن الغضائري أيضاً في ترجمة محمد بن موسى الهمداني، قال: «تكلّم القميُّون فيه بالردّ، فأكثرُوا، واستَثْنَوا من كتاب نوادر الحكمة ما رواه»[(٤)].

٥ ـ ما ذكره ابن الغضائري أيضاً في ترجمة أبي عبد الله الجاموراني قال: «ضعّفه القميُّون، واستثنوا من كتاب نوادر الحكمة ما رواه»[(٥)].

٦ ـ ما ذكره ابن الغضائري أيضاً في ترجمة يوسف بن السَّخت، قال: «مرتفِع القول، استثناه القميّون من نوادر الحكمة»[(٦)].

فمثل هذه العبارات توحي بأنّ الموضوع خاصّ بنوادر الحكمة، ولعلّه لهذا استخدمه

---

(١) الطوسي، الفهرست: ٢١٦.

(٢) الطوسي، الاستبصار ٣: ٢٦١.

(٣) رجال ابن الغضائري: ٤٠.

(٤) المصدر نفسه: ٩٥.

(٥) المصدر نفسه: ٩٧.

(٦) المصدر نفسه: ١٠٣.

بعض الرجاليّين لاحقاً في طرح هذا الموضوع أو عنونته.

إلا أنّ هذه العبارات ـ حيث لا تشكّل النصّ الأصلي في الموضوع ـ ربما تكون جرت على الغالب، من حيث إنّ كتاب نوادر الحكمة كان أكبر كتب الأشعري، حتى أنّ بعضهم ـ كما يظهر من الطوسي نفسه في الفهرست[١] ـ لم يذكر له غيره، ولهذا عُرف بدبّة شبيب حيث كان جامعاً لكتب كثيرة، وكأنّه من نمط كتب الجوامع الحديثيّة التي سبقت جوامع المحمّدين الثلاثة القدماء، فكأنّ الأشعري عُرف بهذا الكتاب، وصار هذا الكتاب مشهوراً به وبالعكس، بل لا أستبعد أن تكون سائر كتبه ـ لو كانت روايات ـ مندرجةً فيه أيضاً ولو في غالبها، كما هي طريقة بعض العلماء اللاحقين، بل طريقة مثل الطوسي نفسه بين التهذيب والاستبصار، وعليه فالنصّ الأصلي هو نصّ الطوسي والنجاشي، وهو نصّ عام، خاصّة وأنّه لا تنافي بين المثبتين، ما لم يقل شخص بأنّ جمع النصوص إلى بعضها يبعث الشكّ في التعميم، فيقتصر على القدر المتيقّن، وهو نوادر الحكمة، حتى لو كان للأشعري كتب أخرى على ما يظهر من ترجمة النجاشي له[٢].

ومن هنا، يظهر أنّه لابدّ لإجراء الموقف من التأكّد من أنّ هذه الرواية موجودة في كتب الأشعري ولو لم تكن موجودة في نوادر الحكمة، والظاهر أنّ كتبه الأخرى لما لم تكن غالباً في الفقه كانت رواياته في المجاميع الحديثية مأخوذة من مثل نوادر الحكمة الذي يشكّل القدر المتيقّن هنا. إلا أنّ المهم أن نُحرز أنّ هذه الرواية من كتبه لا من كتب غيره التي كان هو مجرّد واسطة في نقلها، فإذا صحّ أنّ من صدّر الطوسي السند به في التهذيبين، فهو صاحب الكتاب، تكون الروايات التي صدّر سندها بالأشعري مأخوذةً من كتبه، وسيأتي النقاش في هذه الكبرى الكليّة عند الحديث عن قانون تعويض الأسانيد، فإذا لم تصحّ هذه الكبرى الكليّة ربما أشكل الأمر جداً في معرفة الذين وقعوا في طرق كتب الأشعري،

---

(١) الفهرست: ٢٢١.

(٢) رجال النجاشي: ٣٤٨ـ ٣٤٩.

وذلك في جملة من الموارد، ممّا يفرض المزيد من البحث الصغروي الميداني هنا، فانتبه جيّداً.

٢.٨. تحقيق حال الاستثناء، ومديات الدلالة على التضعيف

بعد أن تبيّن أنّ المستثنى منه لا دليل على وجود توثيق فيه، يجب النظر في عقد المستثنى، فهل هذا الاستثناء دليل على التضعيف أو لا؟

يوجد هنا رأيان:

الرأي الأوّل: إنّ الاستثناء ليس دليل ضعف؛ لأنه ردٌّ للرواية، وهو أعمّ من الطعن في الراوي، فهذا محمد بن عيسى بن عبيد ردّت روايته بإسناد منقطع، وهذا معناه الأخذ بروايته في الإسناد غير المنقطع[١].

الرأي الثاني: وهو يقع في مقابل الرأي الأوّل تماماً، حيث ذهب غير واحد ـ كالمحقق التستري ـ إلى أنّ الاستثناء هنا شاهد التضعيف، وعلى أساسه فيُحكم ـ كما قيل[٢] ـ بضعف ستة وعشرين شخصاً تمّ ذكرهم في نصّي الطوسي والنجاشي المتقدّمَين[٣].

ويستند أنصار الرأي الثاني إلى معطياتٍ، أهمّها:

١ ـ تعليق أبو العباس بن نوح، فإنّه شاهد على أنّ المراد من الاستثناء هو التضعيف، وإلا لم يكن معنى لكي يناقش ابنَ الوليد في كون محمّد بن عيسى بن عبيد على ظاهر الوثاقة والعدالة.

٢ ـ إنّ الشيخ الطوسي ضعّف عدّة أشخاص بناءً على هذا الاستثناء، كتضعيفه لأبي سعيد الآدمي، وأحمد بن محمد السيّاري، وأحمد بن بشير الرقي، وأحمد بن الحسين بن سعيد، ومحمد بن يحيى المعاذي، ومحمد بن علي الهمداني، ومحمد بن هارون، ومحمد بن عبد الله بن مهران، والحسن بن الحسين اللؤلؤي، ومحمد بن عيسى بن عبيد، وحتى جعفر

---

(١) انظر: تنقيح المقال ٢: ٧٦ (حجريّة).

(٢) انظر: آصف محسني، بحوث في علم الرجال: ٤٠٤.

(٣) انظر: قاموس الرجال ٩: ٨٨.

بن محمد بن مالك الذي وثقه في رجاله أشار هناك إلى تضعيف قومٍ له[1]، ويبدو أنّ مراده الصدوق وأمثاله.

٣ ـ إنّ الاستثناء جاء في كلمات النجاشي عقب توصيفه لمحمد بن أحمد بن يحيى بأنّه كان يعتمد المراسيل ويروي عن الضعفاء، مما يُفهم منه أنّ هذا الاستثناء جاء في سياق هاتين القضيّتين وهما: المراسيل، والضعاف.

وبعد هذا، لا نقاش في أنّ الاستثناء يفيد التضعيف[2].

والإنصاف أنّ شواهد الطرفين قابلة للمناقشة:

أما الفريق الأوّل، فلأنّه لو كان سائر الرواة المستثنون حالهم حال محمد بن عيسى بن عبيد فلماذا لم يُشر إلى قيد توضيحي، كما حصل في ابن عبيد حيث جرى التعبير بـ «إسناد منقطع»؟! فإطلاق جهة الاستثناء بالرواية التي في طريقها فلان أو فلان معناه أنّ المشكلة في هؤلاء أنفسهم ما لم نقم شاهداً على العكس مع الأخذ بعين الاعتبار القيود التي أضيفت لبعض الرواة المستثنين، أعني محمدَ بن عيسى بن عبيد.

لكن مع ذلك، يظلّ هناك مجال لخلق فرضيّات تُبعد شبح التضعيف، فعندما يقال: أستثني من روايات فلان الثقة ما رواه عن فلان وفلان، فهذا يحتمل أنّ المرويّ عنهم ضعاف، ويحتمل أنّ طريق الراوي إليهم ضعيف، ويحتمل عدم لقاء الراوي لهم، ويحتمل أنّ الأشعري ـ أو من هم بين الأشعري وهؤلاء المستثنين ـ حصل على كتبهم بالوجادة لا بالسند الصحيح وأنّ طريقه لم يكن طريقاً حقيقيّاً، بل كانت إجازة من دون مناولة ولا قراءة، ويحتمل أنّ بعضهم استُثني لضعفه وبعضهم لضعف الطريق، بل يحتمل أنّ بعض كتب هؤلاء والتي أخذ منها محمّد بن أحمد بن يحيى رواياته مشكوك في أمرها وفي نسبتها إليهم بعد عدم شهرتها مثلاً، أو مشكوك في نسخة صاحب النوادر عنها. وسبب ذلك كلّه

(١) انظر: رجال الطوسي: ٤١٨.

(٢) انظر: أصول علم الرجال: ١٣٢ ـ ١٣٣.

أنّ الاستثناء ـ كما قلنا سابقاً ـ انصبّ على الروايات لا على الرواة.

ولا دافع لهذه الاحتمالات، إلا ما نقله الطوسي عن الصدوق؛ إذ ظاهر تضعيف المتن، ثم استثناء الرواة، هو أنّ هؤلاء الرواة رواياتهم محلّ نظر، وإن ظلّ الاحتمال الأوّل وارداً لكن بضعفٍ هذه المرّة. وسيأتي ما يحسم الموضوع.

وأما الفريق الثاني، فالذي نريده هنا تارةً استثناء ابن الوليد نفسه، وأخرى موقف ابن نوح وابن بابويه والطوسي والنجاشي:

أ ـ أما استثناء ابن الوليد، فالاحتمالات فيه مفتوحة كما قلنا، ولا يوجد ما يدلّ على تضعيفه لمن استثناهم، على أساس أنّ نصّ كلامه لم يصلنا، أو أنّ ما وصل إلينا لا يكفي في فهم التضعيف. نعم يمكن ترجيح فرضيّة التضعيف فيه من خلال ما فهمه الآخرون منه كابن نوح والصدوق والطوسي.

ب ـ وأما استثناء ابن نوح، فظاهرٌ في التضعيف، وقد فهم من ابن الوليد التضعيف وأيّده، فيؤخذ بتأييده حتى لو كان فهمه لكلام ابن الوليد كان غير صائب في محمّد بن عيسى بن عبيد. ولو كان ابن نوح قد فهم ما هو الأعمّ من التضعيف لبيّن في محمد بن عيسى بن عبيد أنّه كان على ظاهر العدالة وأنّ سائر موجبات استثنائه غير موجودة ككون كتبه وجادة أو غير ذلك، مع أنّه اقتصر على خصوصيّة التوثيق.

ج ـ وأما استثناء الطوسي، فظاهر في التضعيف، كما يُفهم من مواضع أخَر أشرنا إليها آنفاً، وإن لم نملك شهادةً صريحة منه بتضعيف غير الآدمي وأمثاله ممّن ذكرنا اسمه.

لكنّ كلام الطوسي قد يكون ناتجاً عن فهمه لتضعيف ابن الوليد والصدوق، لا عن موافقته على تضعيف المستثنين جميعاً بصرف النظر عن شهادة ابن الوليد، فإذا شكّكنا في هذا الفهم لا يصبح تضعيف الطوسي مستقلاً بنفسه، فلاحظ جيداً.

د ـ وأما النجاشي، فهو لم يحكم صراحةً بصحّة استثناء ابن الوليد بكلّ تفاصيله، نعم هو راضٍ في الجملة عن تهمة الرواية عن الضعفاء الموجّهة لمحمد بن أحمد بن يحيى، ومجرّد

نقله كلام ابن الوليد لا يدلّ على الموافقة على تمام تفاصيله، أما الموافقة في الجملة فواضح كما يظهر من ترجمته لبعض المستثنين في مواضعهم من رجاله.

ويؤكّد ما نقول توثيق النجاشي للحسن بن الحسين اللؤلؤي[1] ـ بناءً على وحدة اللؤلؤي، كما رجّحه السيد الخوئي لا تعدّده[2] ـ مع أنّه من المستثنين هنا، فلو اُريد التضعيف فيبدو أنّه لا يوافقه في التفاصيل كلّها، فلا نستطيع اعتبار كلام النجاشي صريحاً في تضعيفه هو شخصيّاً للمستثنين، فيما لم ينصّ هو عليه في موضع آخر في حقّ هذا أو ذاك.

هـ ـ وأما الصدوق، فكلامه الذي نقله عنه الطوسي ظاهر ـ للإنصاف ـ في الغمز في هؤلاء، حيث يُفهم منه أنّ مرويّاتهم غلوّ وتخليط، أي غير صحيحة ولا مطابقة للواقع، وهذا نوع طعن.

وعليه، فنأخذ بمفاد شهادة ابن نوح والصدوق، مؤيّدةً بما قد يُفهم من غيرهما، كما أنّ فهم الغير شاهدٌ على أنّ ابن الوليد قد ضعّف هؤلاء، فتأمّل جيداً.

وعليه، فالصحيح أنّ الاستثناء هنا ظاهر في التضعيف في غير محمّد بن عيسى بن عبيد، فيكون قرينةً تضعيفيّة عامّة للمذكورين فيه بالبيان الذي بيّناه.

هذا، وقد يناقش في قيمة تضعيفات القميين ومن سلك مسلكهم، مثل ابن الوليد والصدوق وابن نوح وأمثالهم، حيث رأيهم الخاص بقضيّة الغلوّ، وهذا بحث عام لا يهمّنا هنا، وسيأتي الحديث عنه في التوثيقات الخاصّة، فمن لا يقتنع بمنهجيّتهم في التضعيف فمن حقّه الطبيعي أن تضعف قرينة التضعيف هنا عنده جداً، وأمّا على مسلكنا فإنّ وافقنا القميين فيما سلكوه من آراء في العقائد ـ ونحن نوافقهم في العديد منها، لا في جميعها، ونخالف في ذلك مشهور المتأخّرين فيما يُنسب لهذا المشهور ـ كانت هذه الشهادات هنا

---

(١) انظر: رجال النجاشي: ٤٠.

(٢) انظر في أمر اللؤلؤي: البهبهاني، تعليقة على منهج المقال: ١١٩؛ والخوئي، معجم رجال الحديث ٥: ٢٩٧ ـ ٢٩٨؛ والنمازي، مستدركات علم رجال الحديث ٢: ٣٧٥ ـ ٣٧٦.

ذات قيمة احتماليّة تراكميّة في سياق تكوين الاطمئنان، وإلا كانت قوّتها الاحتماليّة ضعيفة كما هو واضح، فالخلاف هنا مبنائيٌّ جداً، وهذا واضح.

إلا أنّ الغريب أنّ بعض القائلين بمسلك حجيّة خبر الثقة في حجيّة قول الرجالي، يتحفّظون أيضاً على تضعيفات القميين، مع أنّ المفروض أنّ هذه التضعيفات حسيّة، فإذا فسّروا الحسيّة بما للاعتقادات المسبقة دور في الحكم على الراوي فهذا عودٌ بالأمر إلى الحدس وتحكيمٌ للعقائد المسبقة في الحكم على صدق الرواة وكذبهم، فكيف يتسنّى مثل هذا الجمع في المقام؟! ولهذا جعلنا مثل مدرسة القميين من قرائن الحدسيّة فيما سبق، وسيأتي مزيد توضيح لهذه القضيّة في الفصل الرابع من هذا الكتاب، بإذن الله تعالى، فانتظر.

٣.٨. تصحيح روايات كتاب نوادر الحكمة (القاعدة الحديثيّة)

ذهب بعض العلماء إلى أنّ شهادة ابن الوليد باستثناء بعض روايات كتاب نوادر الحكمة أو بعض روايات محمد بن أحمد بن يحيى الأشعري، معناه حكمه بصحّة سائر الروايات. وهذا معناه أنّه يحكم بأنّ كلّ رواية عن نوادر الحكمة وردتنا بطريق صحيح ولم يكن فيها من استثنوا، كما لم يكن فيها إرسال، فإنها تكون محكومةً بالصحّة[١]. وذهب السيد حسن الصدر إلى أنّ ما تفيده قضيّة الاستثناء هنا هو تقوية الحديث في الجملة[٢].

لكن يُناقش بأنّه لو سلّمنا تصحيح ابن الوليد لسائر الروايات، فهذا لا يلازم تصحيحنا لها؛ لعدم إحراز أنّ منهجه في التصحيح كان يعتمد على حجيّة خبر الثقة فقط، فلعلّه اعتمد على نظام القرائن التي لو وصلتنا لما أفادتنا الوثوق والتصحيح في جميع الموارد. أو فقل ـ على حدّ تعبير الشيخ آصف محسني ـ: إنّ تصحيح المتون وإبطالها أمرٌ

---

(١) انظر: أصول علم الرجال: ١٣٤ ـ ١٣٥.

(٢) انظر: نهاية الدراية: ٤٢٥.

اجتهادي لا يجب، بل لا يجوز فيه التقليد من مجتهدٍ لآخر[١].

وقد يجاب بأنّه من البعيد أنّ أكثر من ألف رواية جاءت عن نوادر الحكمة في التهذيبين، قد صحّحها ابن الوليد وفقاً لنظام القرائن فقط[٢].

ويردّ الجواب بأنّه ليس بالأمر البعيد، كما قلنا مراراً، فلعلّه بعد أن لم يجد ضعفاً في أسانيدها ومتونها صحّحها، أفهل كنّا نعلم بنظريّاته في حجيّة الخبر؟ ومن أين لنا أن نعرف أنّ تحصيلهم الوثوق بالخبر لم يكن لهم إليه سبيل إلا وثاقة رواة الخبر نفسه؟! وهذا هو الصدوق صحّح روايات الفقيه مع أنّه روى فيه عدداً هائلاً من المراسيل بلغ ٢٠٥٠ حديثاً من أصل ٥٩٦٣ حديثاً، فكيف استطاع الصدوق الوثوق بهذه الأحاديث جميعاً؟! إلا إذا قيل بأنّه نقلها لنا مرسلة وكانت عنده مسندة!

ولو سلّمنا بالإشكال، فغايته أنّ ابن الوليد لم يعتمد نظام القرائن في تمام المستثنى منه، أما أنّه اعتمد هذا النظام ونظام الوثاقة فنوّع في مناهج التصحيح فهذا أمر لا يُستبعد أبداً، وحيث إنّه لا يتعيّن لنا أين اعتمد منهجَ القرائن وأين اعتمد منهج الوثاقة، فمن الصعب توثيق أحد أو تصحيح حديث نتيجة موقف ابن الوليد.

وعليه، لم يثبت صحّة روايات نوادر الحكمة في غير المستثنى، فضلاً عن المستثنى كما هو واضح، نعم، قد يمكن جعل ذلك بمثابة قرينة تقوية عامّة حديثيّة.

والنتيجة: عدم ثبوت وثاقة من هم في عقد المستثنى منه، مع ثبوت ضعف من هم في عقد المستثنى، مع عدم ثبوت صحّة روايات نوادر الحكمة وغيره ممّا جاء في كتب الأشعري بقولٍ مطلق، وإن كان فيها قرينة تقوية عامّة.

٩. رجال آل أبي الجَهم، نقد التوثيق العام

المقصود من هذا التوثيق العام أنّ كلّ راوٍ ينتسب إلى أسرة أبي الجهم يُحكم بوثاقته

---

(١) انظر: بحوث في علم الرجال: ٤٠٧.

(٢) انظر: أصول علم الرجال: ١٣٤.

بالتوثيق العام.

وقد طرح هذه الأمارة التوثيقيّة العامّة الوحيدُ البهبهاني وتبعه غيره[١]، فيما رفض آخرون ـ كالبروجردي ـ هذه الأمارة ما لم تعضد بقرينة خارجيّة[٢].

وقد ذكروا أنّ آل أبي الجهم ينتهي نسبهم إلى قابوس بن النعمان بن المنذر، وأحفاده كانوا من أعيان الشيعة بالكوفة، وممن رووا عن الأئمّة[٣]. وقد ذكروا من أسمائهم: سعيد بن أبي الجهم، ومنذر بن أبي الجهم، ونصر بن أبي الجهم، ونعيم بن أبي الجهم، والحسين بن سعيد بن أبي الجهم، ومنذر بن سعيد بن أبي الجهم، ومحمد بن منذر بن سعيد بن أبي الجهم، ومنذر بن محمّد[٤].

والمستند في هذا التوثيق العام نصّان للشيخ النجاشي هما:

أ ـ ما ذكره في ترجمة منذر بن محمّد بن المنذر، حيث قال: «منذر بن محمّد بن المنذر بن سعيد بن أبي الجهم القابوسي أبو القاسم، من ولد قابوس بن النعمان بن المنذر، ناقلة إلى الكوفة، ثقة، من أصحابنا، من بيت جليل. له كتب»[٥].

ب ـ ما ذكره في ترجمة سعيد بن أبي الجهم، حيث قال: «سعيد بن أبي الجهم القابوسي اللخمي أبو الحسين، من ولد قابوس بن النعمان بن المنذر، كان سعيد ثقة في حديثه، وجهاً بالكوفة، وآل أبي الجهم بيتٌ كبير بالكوفة»[٦].

وذلك أنّ توصيفه لهذا البيت بأنّه كبير وجليل، يعني أنّ رجال هذا البيت هم من

(١) انظر: البهبهاني، الفوائد الرجاليّة: ٥٩؛ وتعليقة على منهج المقال: ٣٣، ٣٤٣؛ والأبطحي، تهذيب المقال ٣: ٤٥٥؛ والكجوري، الفوائد الرجاليّة: ١١٥؛ والنراقي، شعب المقال: ٣٥.

(٢) انظر: البروجردي، طرائف المقال ٢: ٢٦٥ ـ ٢٦٦.

(٣) راجع: بحر العلوم، الفوائد الرجاليّة ١: ٢٧٢.

(٤) راجع حولهم: دائرة المعارف بزرك اسلامي ١: ٥٤٨، آل أبي الجهم.

(٥) رجال النجاشي: ٤١٨.

(٦) المصدر نفسه: ١٧٩.

الثقات والشخصيّات المرموقة، فمن ثبت أنّه من هذا البيت نحكم بوثاقته.

إلا أنّ هذا التوثيق العام غير واضح؛ إذ فضلاً عن أنّ كلمة: بيت كبير، لا تدلّ على شيء؛ لاحتمال كونها بصدد بيان أنّها أسرة كبيرة لها ذريّة كثيرة في الكوفة، فضلاً عن ذلك فإنّ توصيف أسرة بأنّها أسرة (وليسوا جميعاً إخوة) جليلة وكبيرة ومرموقة، غايته إفادة أنّ لها وجاهة اجتماعيّة ومكانة علميّة بما هي أسرة، لا أنّ كلّ فردٍ من أفرادها هو من العلماء الأجلاء الثقات، فيُحمل هذا على توصيف الأسرة، لا على توصيف كلّ فرد فرد، وهذا هو المعنى المتبادر عرفاً، حيث نصف الأسر العلميّة بهذه الأوصاف عندما يغلب على رموزها الصلاح، فأنت تقول: إنّ السلالة النبويّة أسرة مرموقة عريقة مشرّفة جليلة، ولا تقصد توثيق جميع أفرادها، بل تقصد أنّ بينها رموزاً كثيرة بارزة، ولها وجاهة اجتماعية أو علميّة أو نحو ذلك.

فغاية ما يفيد هذا نحو احتمال يُضاف لكلّ شخص من هذه الأسرة في أن يكون أحد الأفراد الأجلاء الذين عُرفت الأسرة بهم، لاسيما عندما يكون مشهوراً حيث يقوى الاحتمال، فما لم نحصل على عاضد خارجي لا يكفي ذلك لإفادة التوثيق.

١٠. رجال آل نُعَيْم، وهن التوثيق الشامل

من التوثيقات العامّة التي ذكرت أيضاً كون الراوي من آل نعيم، وقد ألمح إلى ذلك الشيخ الوحيد البهبهاني وغيره[1].

والمستند فيه ما ذكره النجاشي في ترجمة بكر بن محمد بن عبد الرحمن بن نُعيم الأزدي الغامدي حيث قال: «وجهٌ في هذه الطائفة، من بيتٍ جليل بالكوفة، من آل نُعيم

(١) انظر: البهبهاني، الفوائد الرجاليّة: ٥٩؛ وتعليقة على منهج المقال: ٣٣، ١٠٧، ٢٩١؛ والنراقي، شعب المقال: ٣٥؛ والمازندراني، منتهى المقال ١: ١٠٣؛ وحسن الصدر، نهاية الدراية: ٤٢٧؛ وغفاري، دراسات في علم الدراية: ١٣٠.

الغامديّين»[١]. وما ذكره أيضاً في ترجمة جعفر بن المثنى بن عبد السلام بن عبد الرحمن بن نعيم الأزدي العطّار، حيث قال: «ثقة، من وجوه أصحابنا الكوفيّين، ومن بيت آل نعيم»[٢].

ويظهر من السيّد الخوئي في ترجمة شَديد بن عبد الرحمن الأزْدي الكوفي اعتبار ذلك نوعاً من المدح الموجب لجعل خبر هؤلاء معدوداً في الحديث الحسن دون الصحيح[٣]، وهذا مسلك لا يفيد التوثيق بل يفيد المدح، وقد حقّقنا في الأصول[٤] أنّه لا يوجد شيء اسمه حجيّة الحديث الحسن، بل إذا رجع المدح إلى إفادة التوثيق كان توثيقاً، وإلا فلا قيمة له؛ إذ ليس كلّ مدح في منقبة بموجبٍ وثاقةً في نقل الراوي، والتي هي معيار الحجيّة على مبنى حجيّة خبر الواحد، فضلاً عن إيجابه الوثوق نوعاً.

والذي يظهر من أمثال البروجردي والكجوري الشيرازي عدم الاعتداد بهذا التوثيق العام[٥]، وهو الصحيح، وفاقاً لما قلناه في آل أبي الجهم فلا نطيل، نعم هو مدح لهذه الأسرة فيُعطي نوعاً من احتمال وثاقة أيّ فرد نتعرّف عليه منها، لا سيما لو كان مشهوراً معروفاً.

١١. رجال آل أبي شُعْبَة

ذُكر في التوثيقات العامّة أيضاً أنّ الراوي إذا كان من آل أبي شعبة الحلبي فيُحكم بوثاقته.

ولعلّ أقدم من ذكر هذا التوثيق العام هو الشيخ حسن صاحب المعالم، ثم ذكره بعده سبط الشهيد الثاني محمد بن الحسن العاملي (١٠٣٠هـ)[٦]، ثم أشار لهذه الأمارة التوثيقيّة

(١) رجال النجاشي: ١٠٨.
(٢) المصدر نفسه: ١٢١.
(٣) الخوئي، معجم رجال الحديث ١٠: ١٧؛ وانظر: المصدر نفسه ١١: ٢١.
(٤) انظر: حيدر حبّ الله، الحديث الشريف، حدود المرجعيّة ودوائر الاحتجاج ١: ٣١٧ ـ ٣٣٤.
(٥) الكجوري، الفوائد الرجاليّة: ١١٥؛ والبروجردي، طرائف المقال ٢: ٢٦٣.
(٦) انظر: منتقى الجمان ٢: ٤٣؛ واستقصاء الاعتبار في شرح الاستبصار ٧: ٣٦٧.

العامّة الشيخُ الوحيد البهبهاني والسيد بحر العلوم وتبعهما آخرون[١].

والمستند في ذلك ما ذكره الشيخ النجاشي في ترجمة عبيد الله بن علي بن أبي شعبة الحلبي، حيث قال: «أبو علي، كوفي، يتّجر هو وأبوه وإخوته إلى حلب، فغلب عليهم النسبة إلى حلب. وآل أبي شعبة بالكوفة بيتٌ مذكور من أصحابنا، وروى جدّهم أبو شعبة عن الحسن والحسين عليهما السلام، وكانوا جميعهم ثقاتاً مرجوعاً إلى ما يقولون، وكان عبيد الله كبيرهم ووجههم»[٢].

ويؤيّده كلام النجاشي الآخر في ترجمة أحمد بن عمر بن أبي شعبة الحلبي، بعد أن وثّقه: «وهو ابن عمّ عبيد الله وعبد الأعلى وعمران ومحمّد الحلبيّين، روى أبوهم عن أبي عبد الله، وكانوا ثقاتاً»[٣].

فقد فُهم من ذيل هذين الكلامين أنّ النجاشي يشهد بوثاقة كلّ أفراد آل أبي شعبة الحلبي، وكلامه واضح في ذلك، وعليه فكلّ من ثبت أنّه من آل أبي شعبة الحلبي كان ثقةً بهذا التوثيق العام[٤].

وقد وقع الخلاف في مرجع توثيق النجاشي، فهل كان يقصد كلّ آل أبي شعبة أو كان يقصد عبيد الله الحلبي مع إخوته أو كان يقصد عبيد الله مع إخوته وأبيه أو هم مع الجدّ؟

ذهب المستندون للتوثيق العام إلى أنّ المراد جميع أفراد آل أبي شعبة إلا ما خرج بالدليل، فيما ذهب آخرون إلى أنّ جملة: (وآل أبي شعبة.. الحسن والحسين عليهما السلام) هي جملة

---

(١) انظر: البهبهاني، الفوائد الرجاليّة: ٥٩؛ وتعليقة على منهج المقال: ٣٣؛ وبحر العلوم، الفوائد الرجاليّة ١: ٢١٩ ـ ٢٢٠؛ والتفرشي، نقد الرجال ٣: ٣٤٩؛ والمازندراني، منتهى المقال ١: ١٠٣، ٣٠١، و ٥: ١٢٢ ـ ١٢٣، و ٧: ٣٦٣؛ والطهراني، سبيل الهداية: ١٢٩؛ والنراقي، شعب المقال: ٣٥؛ والنمازي، مستدركات علم رجال الحديث ٧: ١٩٩؛ والخوئي، معجم رجال الحديث ٢: ١٩٥، و ١٤: ١٧، و ١٧: ٢٩٠.

(٢) رجال النجاشي: ٢٣٠ ـ ٢٣١.

(٣) المصدر نفسه: ٩٨.

(٤) انظر: حسن الصدر، نهاية الدراية ٤٢٦؛ وغفاري، دراسات في علم الدراية: ١٣٠.

معترضة، وأنّ الكلام يرجع بعد ذلك إلى ما كان قبل هذه الجملة، فيُفهم من التوثيق اختصاصه بعبيد الله وإخوته ووالدهم على أبعد تقدير.

وقد استبعد المحدّث النوري عود التوثيق إلى الرجل وإخوته خاصّة، معتبراً أنّ التوثيق عام[١]. فيما اعتبر أمثال الكجوري الشيرازي أنّ ذلك لا يعدو أكثر من مدح لا يعتدّ به[٢].

وقد يُنتصر لكون التوثيق عاماً، بأنّ وقوع هذه الجملة الطويلة المعترضة خلاف الظاهر من الكلام، وهذا لا ينافيه كون عبيد الله هو كبيرهم ووجههم؛ إذ لا مانع من أن يكون شخصٌ هو وجه أُسرة علميّة عبر عقود من الزمن.

وينتج عن ذلك أنّ كل شخص من آل أبي شعبة الحلبي فهو موثق عند النجاشي، نعم لابدّ من الالتفات إلى معرفة النجاشي به، فلو احتملنا احتمالاً معتدّاً به أنّ فلاناً من آل أبي شعبة كان مغموراً بحيث لم يعرفه النجاشي، فإنّه لا معنى للتوثيق العام؛ والسبب هو أنّ هذا التوثيق جاء عن استقراء، ولم يأتِ بدليل مسقَط من الأعلى حتى يشمل كلّ حلبيّ مقدّر الوجود، وهذا ينتج وثاقة كلّ آل أبي شعبة ـ وليس كلّ حلبي ـ ممّن هم معروفون، ويغلب على الظنّ جداً معرفة النجاشي بهم ونظره إليهم، لا غير.

وبهذا نثبت توثيق كلّ من:

١ ـ عبيد الله بن علي الحلبي.

٢ ـ علي بن أبي شعبة الحلبي.

٣ ـ أبي شعبة الحلبي.

٤ ـ أحمد بن عمر بن أبي شعبة الحلبي.

٥ ـ محمد بن علي بن أبي شعبة الحلبي.

٦ ـ يحيى بن عمران بن علي بن أبي شعبة الحلبي.

---

(١) خاتمة المستدرك ٥: ٣٧.

(٢) الفوائد الرجاليّة: ١١٥؛ وطرائف المقال ٢: ٢٦٦.

٧ ـ عمر بن أبي شعبة الحلبي.

٨ ـ عمران بن علي بن أبي شعبة الحلبي.

٩ ـ عبد الأعلى بن علي بن أبي شعبة.

وربما غيرهم أيضاً[١].

وأغلب هؤلاء موثقون بأدلّة أخرى أيضاً، بل كثير منهم وثّقه النجاشي نفسه بتوثيق خاصّ، وهم الواردون بأرقام (١ ـ ٤ ـ ٥ ـ ٦ ـ ٨ ـ ٩).

لكنّ الإنصاف أنّه يمكن الجواب بما حاصله: إنّ النجاشي ذكر أنّ آل أبي شعبة بيت في الكوفة، ثم قال: روى جدّهم أبو شعبة عن الإمامين الحسنين، وهذا معناه أنّ الضمير في (جدّهم) لابدّ أن يرجع إلى عبيد الله الحلبي وإخوته فقط، دون عموم أسرة آل أبي شعبة بمن فيهم والد الحلبي؛ لأنّ هؤلاء لا يقال لهم بأنّ جدّهم أبو شعبة، وذلك أنّ الضمير لابدّ أن يرجع إمّا إلى آل أبي شعبة بما هم آل، حيث ذكروا في الجملة السابقة، وهؤلاء لا يقال لهم بأنّ جدّهم أبو شعبة، أو إلى عبيد الله وإخوته، ولو أرجعنا ضمير (جدّهم) إلى عبيد الله وإخوته بوصفهم المذكورين في النصّ، فسيكون هذا الكلام إعلاناً بانفصال الجملة المعترضة، وانتهائها، وعود الكلام إلى عبيد الله وإخوته، وبذلك تصبح الجملة اللاحقة الحاملة للتوثيق راجعةً إليهم أيضاً خاصّة.

ولسنا نصرّ على هذا التفسير بقدر ما نريد أن نشكّك في مرجع ضمير (جدّهم)، من حيث وجود احتمال قويّ جداً في عوده إلى عبيد الله وإخوته، فنأخذ بالقدر المتيقّن، وهو عبيد الله وإخوته دون سائر أفراد آل أبي شعبة.

يُشار أخيراً إلى أنّ بعض الرجاليّين المعاصرين شكّك في إمكان الاعتماد على توثيق النجاشي لأبي شعبة نفسه، باعتبار ضعف استناده في توثيقه على الحسّ دون الحدس، ويتأيّد ذلك بأنّ الشيخ الطوسي لم يوثّق أحداً من أصحاب النبي والأئمّة الأربعة الأوائل

(١) انظر حول هذه الأسرة: دائرة المعارف بزرك اسلامي ١: ٥٥٠ ـ ٥٥١.

بلفظ التوثيق[١]. وقد تقدّم في الفصل الأوّل من هذا الكتاب تحقيق الحال في مرجعيّة الاستناد إلى كلمات الرجاليّين، فلا نعيد.

(١٤.١٢). الطاطريّون وبنو فضال وبنو سماعة

يُذكر في ضمن التوثيقات العامّة أحياناً توثيق الطاطريّين والزراريّين وبني سماعة وبني فضال[٢].

والمراد من بني فضال خمسة رجال: علي بن فضال، وابنه الحسن، وأبناء الحسن الثلاثة.

والمراد من الطاطريّين: يوسف بن إبراهيم، وعلي بن الحسن بن محمد، ويمكن أن يراد الأعمّ من ذلك.

ويُستند في ذلك إلى نصّ الشيخ الطوسي في العدّة، حيث قال: «ولأجل ما قلناه عملت الطائفة بأخبار الفطحيّة مثل عبد الله بن بكير وغيره، وأخبار الواقفة مثل سماعة بن مهران، وعلي بن أبي حمزة، وعثمان بن عيسى، ومن بعد هؤلاء بما رواه بنو فضال، وبنو سماعة، والطاطريّون، وغيرهم، فيما لم يكن عندهم فيه خلافه»[٣].

فهذا توثيقٌ من الشيخ الطوسي للطاطريّين، بل شهادة بعمل الطائفة بنصوصهم، فكلّ من انتسب إليهم يكون ثقةً، وهو أيضاً توثيق لبني فضال وبني سماعة وأمثالهم.

---

(١) آصف محسني، بحوث في علم الرجال: ٤١١.

(٢) انظر: الطهراني، سبيل الهداية: ١٢٩؛ والأبطحي، تهذيب المقال ٤: ٣٨٦؛ والبهبهاني، مصابيح الظلام ٦: ٣١٣؛ والفوائد الرجاليّة: ٢٣١ ـ ٢٣٢؛ وتعليقة على منهج المقال: ١٨٩، ٢٤٩، ٣٦٥؛ والنجفي، جواهر الكلام ٨: ١٣١؛ والخوئي، المعتمد في شرح المناسك ٤: ٤٩؛ ومعجم رجال الحديث ٩: ٩٣، و ٢١: ١٧٢؛ وجواد التبريزي، التهذيب في مناسك العمرة والحج ٢: ٢٤٣.

(٣) الطوسي، العدّة في أصول الفقه ١: ١٥٠ ـ ١٥١. والغريب أنّ المحقّق الحلّي يذكر في معارج الأصول: ١٤٩، راداً على هذا الكلام من الطوسي في العدّة، أنّنا لا نعلم أنّ الطائفة عملت بأخبار هؤلاء!

إلا أنّ الصحيح أنّه لا يُفهم من نصّ الطوسي توثيقٌ عامّ؛ وذلك أنّه قال قبل هذا الكلام مباشرةً: «وإذا كان الراوي من فرق الشيعة مثل الفطحيّة، والواقفة، والناووسية وغيرهم نظر فيما يرويه، فإن كان هناك قرينة تعضده، أو خبر آخر من جهة الموثوقين بهم، وجب العمل به. وإن كان هناك خبر آخر يخالفه من طريق الموثوقين، وجب إطراح ما اختصّوا بروايته والعمل بما رواه الثقة. وإن كان ما رووه ليس هناك ما يخالفه، ولا يعرف من الطائفة العمل بخلافه، وجب أيضا العمل به إذا كان متحرّجاً في روايته موثوقاً في أمانته، وإن كان مخطئاً في أصل الاعتقاد؛ ولأجل ما قلناه عملت الطائفة بأخبار الفطحيّة..».

فهذا السياق يدلّ على أنّ الطائفة عملت بأخبار هؤلاء في حالتين:

الحالة الأولى: أن يكونوا موثوقين متحرّزين عن الكذب، ولا مخالف لروايتهم من الإماميّة.

الحالة الثانية: أن يكون لحديثهم ما يعضده أو يكون معه خبر آخر من جهة الموثوقين.

وهذا معناه أنّه من الممكن أن لا يكون هؤلاء ثقاتاً لكن اعتضد حديثهم بعاضد أو رواية من جهة الثقات ولم يخالفهم ثقات الإماميّة، فلا يكون مجرّد إخبار الطوسي عن عمل الطائفة برواياتهم دليلاً على توثيقهم، وإنّما هو دليل على عدم تشدّد الطائفة بقضيّة شرط الاعتقاد في الراوي والذي كان الطوسي بصدد بيانه، وإن كان أغلبهم موثقاً ـ في الواقع ـ بالتوثيقات الخاصّة والعامّة الأخرى.

وربما لما قلناه رفض بعض الرجاليّين هذا التوثيق العامّ[1].

١٥ـ آل الرواسي أو آل أبي سارة

ذُكر في التوثيقات العامّة أيضاً كلّ راوٍ ينتسب إلى آل الرواسي أو بيت الرواسي أو آل أبي سارة[2].

---

(١) انظر: المازندراني، منتهى المقال ١: ١٩٣، و ٣: ٣٣٠.

(٢) انظر: معجم رجال الحديث ١: ٥١.

وأبرز شخصياتهم ـ وكلّهم من المحدّثين غير الأوّل منهم ـ هم: علي أبو سارة، والحسن بن أبي سارة، ومحمّد بن الحسن بن أبي سارة، ومعاذ بن مسلم بن أبي سارة، وعلي بن أبي سارة، ومسلم بن أبي سارة، وعباس بن علي بن أبي سارة، وعمرو (أو عمر) بن مسلم بن أبي سارة، والحسين بن معاذ بن مسلم بن أبي سارة، ويحيى بن معاذ بن مسلم بن أبي سارة[1].

والمستند في ذلك قول النجاشي في ترجمة محمد بن الحسن بن أبي سارة، قال: «مولى الأنصار يعرف بالرواسي، أصله كوفيّ، سكن هو وأبوه قبله النيل، روى هو وأبوه عن أبي جعفر وأبي عبد الله عليهما السلام. وابن عمّ محمد بن الحسن معاذُ بن مسلم بن أبي سارة، وهم أهل بيت فضل وأدب، وعلى معاذ ومحمّد فقه الكسائي علم العرب، والكسائي والفراء يحكون في كتبهم كثيراً: قال أبو جعفر الرواسي ومحمد بن الحسن، وهم ثقات لا يُطعن عليهم بشيء»[2].

لكنّ التأمّل في كلمات النجاشي يفيد اليقين بتوثيق محمّد بن الحسن بن أبي سارة، والحسن بن أبي سارة، ومعاذ بن مسلم بن أبي سارة، أمّا غيرهم فغايته توصيف الأسرة بأنّها بيت فضل وأدب، وهذا حاله كحال ما تقدّم في سائر الأسر الأخرى، ولا أقلّ من التردّد في عود الضمير (هم) إلى أهل هذا البيت جميعاً.

نعم، يصلح لشكل من التأييد ما ذكره الكشي في الرجال حيث قال: «حمدويه، قال: سمعت أشياخي يذكرون: أنّ حماداً وجعفراً والحسين بني عثمان بن زياد الرواسي، وحمّاد يلقب بالناب، وكلّهم فاضلون خيار ثقات»[3]. لكنّه لا يشير إلى توثيق كلّ الرواسيين، بل إلى من ذكرت أسماؤهم فقط.

وعليه، فتوثيق شخص من بيت الرواسي، غير من وُثقوا في كلمات الرجاليّين، ومن

(١) انظر حولهم: دائرة المعارف بزرك اسلامي ١: ٥٤٩ ـ ٥٥٠.
(٢) رجال النجاشي: ٣٢٤.
(٣) رجال الكشي ٢: ٦٧٠.

وثقهم النجاشي في هذا النصّ أعلاه، صعبٌ جداً.

وممّا تقدّم كلّه، يظهر الموقف من سائر الأُسر العلميّة والحديثيّة، التي تطرح في علم الرجال أحياناً، وخصّص لها السيد بحر العلوم فصلاً للتعريف بها في رجاله[١]، وهي أُسر قد تكون ممدوحة عموماً أو معروفة بالصلاح والسلامة، مثل: آل أبي رافع، آل أعين (الزراريّون)، آل أبي صفيّة، آل أبي أراكة الكندي، آل أبي الجعد، آل حيان التغلبي، وبني الحرّ الجعفي، بني إلياس البجلّي، بني خالد البرقي، بني عبد ربه، بني يسار، بني ميمون، بني أبي سبرة، بني سابور، بني سوقة، بني رباط، بني عطية، بني فرقد، بني الهيثم العجلي، بني دراج، بني عمار البجلّي، بني حكيم الأزدي، بني موسى الساباطي، وغيرهم.

فمن ورد فيه توثيق من سبيل آخر يحكم بوثاقته، وإلا فمجرّد كونه من هذه الأسر لا يكفي للتوثيق.

١٦. رجال كتاب المقنع للشيخ الصدوق

يُذكر في التوثيقات العامّة أيضاً رواة كتاب المقنع للشيخ الصدوق (٣٨١هـ)، ويُستند في ذلك إلى نصّ كلامه في مقدّمة هذا الكتاب، حيث يقول: «ثمّ إنّي صنّفت كتابي هذا، وسمّيته كتاب «المقنع» لقنوع من يقرأه بما فيه، وحذفت الأسانيد منه لئلا يثقل حمله، ولا يصعب حفظه، ولا يملّ قارؤه، إذ كان ما أُبيّنه فيه في الكتب الأصوليّة موجوداً مبيّناً عن المشائخ العلماء الفقهاء الثّقات رحمهم الله، أرجو بذلك ثواب الله، وأبتغي به مرضاته، وأطلب الأجر عنده»[٢].

وقد فهموا من هذا النصّ من الشيخ الصدوق أنّ كتاب المقنع هو كتاب فتوى بنصّ الروايات، لهذا أدرجوه في الفقه المنقول، حيث كانت الفتوى عبارة عن نصوص الروايات بعينها، ومن ثمّ فيكون الشيخ الصدوق قد ذكر نصوص الروايات هنا مع حذف

---

(١) انظر: بحر العلوم، الفوائد الرجاليّة ١: ٨ ـ ٤١٣.

(٢) المقنع: ٥.

الأسانيد، وإن تدخّل أحياناً في بعض الشرح والتوضيح. وقد أخذ رواياته من كتب الأصول الحديثيّة، وحيث إنّه شهد بوثاقة مأخذه وهم العلماء المشايخ الفقهاء الثقات، كشف ذلك ـ من جهة ـ عن صحّة هذه الروايات صحّةً مصطلحيّة بالمعنى الموجود عند المتأخرين، على ما صرّح به المحدّث النوري أيضاً[١] (نتيجة حديثيّة)، وكذلك كشف ـ من جهة أخرى ـ أنّ الرواة ثقات، لكن حيث لم يذكر الرواة في الكتاب فنرجع إلى سائر كتب الصدوق، فما وجدناه مطابقاً في المتن للنصّ الموجود في المقنع، نظرنا في إسناده، وقلنا بأنّه يحتوي الرجال الثقات، وبهذا نثبت وثاقة الكثير من الرواة عبر هذه السبيل (نتيجة رجاليّة).

وقد اختار بعض المعاصرين هذا الرأي أيضاً على الصعيدين: الحديثي والرجالي معاً[٢].

نقد القاعدتين المفترضتين: الحديثيّة والرجاليّة في كتاب المقنع

إلا أنّ هذه المقاربة لموضوع رجال المقنع غير صحيحة؛ وذلك:

أوّلاً: إنّ عبارة التوثيق تحتمل أكثر من احتمال:

أ ـ أن يكون مراده توثيق مشايخه المباشرين فقط، وهذا ما رجّحه مثل السيد الخوئي.

ب ـ أن يكون مراده توثيق جميع السلسلة السنديّة، وهذا ما رجّحه مثل الأبطحي والداوري.

ج ـ أن يكون مراده توثيق أصحاب الأصول أنفسهم، وهذا ما رجّحه السيفي المازندراني[٣].

---

(١) خاتمة المستدرك ١ ـ ١٨٩ ـ ١٩٠.

(٢) انظر: الأبطحي، تهذيب المقال ١: ١١٣ ـ ١١٤، ٣٨٥؛ والداوري، أصول علم الرجال: ١٨٩ ـ ١٩٠ . نعم استثنى الداوري روايات السنن؛ لاحتمال اعتماد الصدوق فيها على قاعدة التسامح، كما استثنى رسالة والد الصدوق إليه. هذا ويظهر من بعضهم القول بالتصحيح والاعتبار، ولعلّهم يقصدون التوثيق أيضاً، مثل: مرتضى الحائري، خلل الصلاة وأحكامها: ٣٥٦.

(٣) انظر: مقياس الرواة: ٢٠٦ ـ ٢٠٧.

د ـ أن يريد طرقه إلى الأصول دون الأصول نفسها ومن وقع في طريقها إلى الإمام، وهذا ما رجّحه السيد الخميني.

ومع التردّد لا يمكن الاعتماد على هذه المقدّمة لكتاب المقنع كي نثبت وثاقة الرواة، بل بصرف النظر عن ذلك يمكن تضعيف الاحتمال الثاني الذي هو العمدة هنا، وذلك من خلال أنّه وصف السلسلة السندية بأنّها من المشايخ العلماء الفقهاء الثقات، وهذا التوصيف الرباعي يبعد فيه جداً أن يشمل كافّة أفراد السلسلة السنديّة في جميع الرواة الواقعين في جميع أسانيد روايات هذا الكتاب، فهذه الأوصاف تطلق على بعض خاصّ من الرواة، وهم أصحاب الأصول المشهورة المعروفة خاصّة الموسوعيّة الجامعة منها أو كبار المشايخ أو نقّاد الأخبار لا غير، ويكفي هذا للتشكيك في طبيعة الاستنتاج الذي أُخذ من هذه العبارة[1].

وبعبارة السيّد الخميني يقول: «وفيه احتمالان: أحدهما أنّه بصدد الشهادة على موجوديّة ما في المقنع في الكتب الأصوليّة، فتكون شهادة على وجدانه فيها، وإنّما ذكرت الإسناد فيما ذكرت لا لإثبات الكتب، بل لأغراض أخر كحفظ السلسلة ورجال الأسانيد، كالأسناد الموجودة في عصرنا إلى الكتب الأربعة، وبصدد شهادة أخرى وهي توثيق صاحب الأصول، وعلى هذا يكون ما فيه بمنزلة رواية صحيحة لو قلنا بقبول توثيق عدل واحد في رجال السند. وثانيهما أن يكون بصدد بيان وثاقة طرقه إلى الأصول، لا توثيق أصحابها، بأن يكون قوله: مبيّناً حالاً، لا خبراً بعد خبر، فيكون مراده أنّ وجودها في الكتب معلوم مبيّن بوسيلة المشايخ الثقات، ولعلّ هذا الاحتمال أقرب؛ لبعد امتياز المقنع عن سائر كتبه، سيما مثل من لا يحضره الفقيه»[2].

ثانياً: إنّ الذي قد يترجّح من العبارة محلّ الشاهد في كلام الصدوق هو أنّه يريد أنّ هذه

---

(١) راجع: الخوئي، معجم رجال الحديث ١: ٥٢.

(٢) الخميني، المكاسب المحرّمة ٢: ٢٦.

الروايات موجودة في كتب الأصول مبيّنةً عن الثقات، وهذا يفيد وثاقة السلسلة السنديّة التي هي في الكتب الأصوليّة المشهورة المعتمدة، فالتوثيق للسند الذي يكون من صاحب الأصل إلى الإمام، فلاحظ عبارته: «إذ كان ما أبيّنه فيه في الكتب الأصوليّة موجوداً مبيّناً عن المشائخ العلماء الفقهاء الثّقات»، فالرواية موجودة في الكتب الأصوليّة مبيّنةً هناك عن المشايخ الثقات، فوصف مبيّناً يتصل مباشرة بوصف موجوداً، وبالتالي فالحديث موجود في الكتب الأصوليّة مبيّن فيها عن الثقات، فأنا أبيّن في المقنع ما هو موجود مبيّن في كتب الأصول عن المشايخ.

ولعلّ ما يعزّز ما نقول ـ إضافة إلى تعبير (رحمهم الله) الذي قد يُدّعى عدم تناسبه مع احتمال التخصيص بمشايخه ـ أنّ الصدوق يعتمد كتب الأصول من باب شهرتها، كما تُلمح إليه مقدّمته على الفقيه، لهذا لا يهتمّ كثيراً بالطريق بينه وبين الأصول لتعدّد هذه الطرق وشهرة هذه الكتب عنده، والمهم عنده صاحب الأصل ومن وقع بينه وبين الإمام، وهذا الاحتمال ـ الذي يقف على الطرف المقابل للاحتمال الذي قدّمه السيد الخميني ـ إن لم يكن الراجح فلا أقلّ من أنّه قوي جداً، فيهدم الاستدلال هنا.

ثالثاً: لو غضضنا الطرف عن الإشكاليّتين المتقدّمتين اللتين تربكان القاعدة الحديثية والرجاليّة معاً هنا، توجد إشكاليّة أخرى تربك خصوص القاعدة الرجاليّة، وهي أنّ الصدوق لم يذكر لنا أسماء الرواة في المقنع، بل حذف الأسانيد، ومن ثمّ فلا نكاد نستفيد شيئاً مهماً.

ودعوى أنّ علينا الذهاب خلف نفس الروايات في سائر كتبه لنرى أسانيدها هناك، فنوثق الرواة المذكورين في تلك الأسانيد، غير واضحة؛ لأنّ احتمال اعتماده ونظره في المقنع إلى نفس تلك الأسانيد مطلقاً، وإن كان وارداً، لكنّه يحتمل أيضاً أنّه ناظر ـ ولو أحياناً ـ إلى أسانيد أُخر وصلته ولم يُشر إليها في سائر المصادر، فمن أين نحرز الاتحاد بنحو الموجبة الكليّة؟ خاصّة لو ثبت أنّ تأليفه للمقنع جاء بعد تصنيفه كتاب الفقيه بمدّة، حيث يمكن أن تكون استجدّت له طرق لتلك الكتب أو الروايات، كما أنّه لم يُشر لكتاب الفقيه في

المقنع ليحيل من أراد الإسناد إليه وإلى أمثاله لمعرفة وحدة السند.

والمتحصّل أنّه لم يثبت توثيق عام لرجال روايات كتاب المقنع، بل تصحيح الكتاب برمّته مشكل، نعم تحظى رواياته بقرينة وثوقيّة نوعيّة.

١٧. رجال كتاب فلاح السائل، نقد التوثيق والتصحيح

يُذكر أيضاً من جملة التوثيقات العامّة، الرواةُ الواقعون في كتاب فلاح السائل ونجاح المسائل للسيّد عليّ بن موسى بن طاوس (٦٦٤هـ).

والمستند في ذلك ما جاء في نصّ مقدّمته، وسننقلها بطولها لأهميّتها، حيث قال: «اعلم أنّني أروي فيما أذكر من هذا الكتاب روايات، وطريقي إليها من خواصّ أصحابنا الثقات، وربما يكون في بعضها بين بعض الثقات المشار إليهم وبين النبي صلى الله عليه وآله أو أحد الأئمة صلوات عليهم رجل مطعون عليه بطعنٍ من طريق الآحاد، أو يكون الطعن عليه برواية مطعونٍ عليه من العباد، وبسببٍ محتمل لعذر للمطعون عليه، يعرف ذلك السبب أو يمكن تجويزه عند أهل الانتقاد. وربما يكون عذري أيضاً فيما أرويه عن بعض من يُطعن عليه أنّني أجد من اعتمد عليه من ثقات أصحابنا الذين أسندت إليهم عنه أو إليه عنهم قد رووا ذلك عنه، ولم يستثنوا تلك الرواية ولا طعنوا عليها، ولا تركوا روايتها، فأقبلُها منهم، وأجوّز أن يكون قد عرفوا صحّة الرواية المذكورة بطريقة أخرى محقّقة مشكورة، أو رأوا عمل الطائفة عليها، فاعتمدوا عليها، أو يكون الراوي المطعون على عقيدته ثقة في حديثه وأمانته. فقد يكون في الكفار من هو ثقة في نقل ما يحكيه من الأخبار، كما اعتمد علماء أهل الإسلام على أخبار أطباء أهل الذمّة في أخبارهم بما يصلح لشفاء الأسقام. ولولا المانع الذي منع من الاعتماد على رواية من خرج عن عموم لفظ الاتباع لأهل البيت أو لبعضهم بالكلّية عليهم أفضل السلام لقد كان يمكن العمل برواية كلّ من عرف منه الصدق والأمانة في حديثه من ساير فرق الإسلام. أقول: ومن أعذاري في بعض ما أرويه من رواية وإن كان في بعض رجالها مطعون عليه أنّ أصحاب الأئمة

عليهم السلام كانوا في زمن تقيّةٍ شديدة، فيمكن أن يُظهر أحدهم خلاف ما تنطوي غريزته عليه، أمّا في أكثر زمان أو في بعض وقته؛ لضرورة أباحته لتعذّر إمكانه وربما ساغ إظهار عقيدة قالها على سبيل التقيّة فيظهر ذلك عنه، ولعلّه يعتذر عنها فلا يقبل بعض من يسمع العذر. أقول: ومن العذر في نقل حديث في رواية من ينقل الطعن عليه أنّني وجدت ذلك الطعن عن غير معصوم وعن معصوم لم يثبت إسناد الطعن إليه، فإنّ الطعن يحتاج إلى شهادة ثابتة مرضيّة في الشريعة المحمّدية صلى الله عليه وآله، أو طريق يكون عذراً واضحاً عند الجلالة الإلهيّة. أقول: ومن الأعذار أنّني وجدت أنّ الإنسان قد يغضب على واحد في الأزمان فيقول عنه في حال غضبه غير ما كان، إما على عمد أو نسيان، ثم يشيع ذلك حتى يعتقد أو يظنّ كثير من السامعين أنّ ذلك حقّ، وأنّه على اليقين، ثم ينكشف بعد هذا لبعض من يستكشف عنه أنّه ما كان شيء من ذلك قد وقع منه، وربما اعترف الذي قال في حال غضبه بأنّه أخطأ في الطعن والمقال، فيعرف ذلك منه من سمع اعترافه ويبقى ما سمع من الاعتراف على اعتقاد ذلك الطعن الأوّل، وهذا رأينا في كثير من الأحوال. أقول: ومن الأعذار أنّني رأيت الله جلّ جلاله وخواصّ عباده وكلّ من اعتبرت حال أعدائه وحسّاده فما وجدت أحداً منهم يسلم أن يقال عنه ما لم يكن وقع عنه، فوجب ترك الطعن إلا بيقين أو ما يقوم مقامه واضحاً كالشمس مقطوعاً على سلامة الطعن من الغلط واللبس. أقول: وهذا يكفي في الجواب عن الطعن في الأمور للظواهر، وأما العقائد فإنّ الطعن على فسادها يحتاج أن يعلم ذلك يقيناً من جانب صادقٍ من الله جلّ جلاله العالم بالسرائر. أقول: ومن الأعذار أنّني إن ذكرت شيئاً من الروايات مطعوناً على بعض رواته، فإنّه قد يكون لي طريق آخر إلى ذلك الحديث غير الطريق الذي قلته عن المطعون عليه في منقولاته، إما طريق إلى الإمام المعصوم غير ذلك الطريق أو طريق إلى غيره من الحجج في مثل الحديث المشار إليه أو طريق إلى الرجل الثقة الذي روى المطعون عليه عنه، فإنّني ما أذكر إلا ما لي مخرج عنه. أقول: ولو لم يكن من العذر الواضح والمخرج الصالح في كلّ ما يكون في هذا الكتاب من رواية عن من روي عنه مطعن، بسبب من الأسباب أو حديث لم

يذكر إسناده لبعض الأعذار، إلا ما رويت عن جماعة من ذوي الاعتبار وأهل الصدق في نقل الآثار بإسنادهم إلى الشيخ المجمع على عدالته أبي جعفر محمد بن بابويه تغمّده الله برحمته، فيما رواه من كتاب ثواب الأعمال، عن صفوان بن يحيى المتّفق على ورعه وأمانته عن أبي عبد الله صلوات الله عليه أنّه قال: من بلغه شيء من الخير فعمله كان له أجر ذلك وإن كان رسول الله صلى الله عليه وآله لم يقله..»[1].

فقد استفيد من نصّ هذه المقدمّة أنّه لا ينقل إلا عن الرواة الثقات كما جاء في مطلعها.

قد تقول: إنّه من الواضح أنّ هذه المقدّمة غير صالحة هنا؛ لتصريحه المطوّل بعد ذلك، بأنّه يروي عمّن هو مطعون فيه، غاية الأمر أنّه ذكر تبريرات عديدة لذكره رواية من هو مطعون فيه، حتى أنّه في بعض هذه التخريجات يقبل بكون الراوي مطعوناً فيه، لكنّه يشير إلى أنّ له طريقاً آخر إلى الرواية يعتمده ويراه صحيحاً، فكيف يُستند إلى هذه المقدّمة؟!

وقد أُجيب: إنّ بإمكاننا أن نفهم من مقدّمته أنّ طرقه على نوعين:

أ ـ ما كان فيه الرواة الخواص الثقات.

ب ـ ما كان فيه من هو مطعون فيه.

فنترك كلّ من ورد فيه طعن ما، ثم نلجأ إلى الرواة المذكورين في كتابه ممّن لم يرد فيهم أيّ طعنٍ على الإطلاق، فنُثبت أنّهم يرجعون للمجموعة الأولى التي ينصّ ابن طاوس على وثاقتها، فنثبت وثاقتها، وقد يكون فيها الكثير ممّن هو مجهول الحال لدينا. وبهذا يظهر أنّ إيراده لمن هو مطعون عليه لا يضرّ هنا في استفادة التوثيق العام.

ويمكن الردّ على هذا الجواب: إنّ من البعيد جداً أن يتردّد أمر رواة كتابه بين مَن هو مِن خواصّ أصحابنا الثقات، ومن هو مطعونٌ عليه، دون وجود من هو مجهول الحال، وهذا يعني أنّه اضطرّ فقط لتبرير ذكر من هو مطعون عليه؛ لأنّ فيه المحذور الزائد، لا لأنّ سائر رواة كتابه من غير المطعون عليه هم من خواصّ أصحابنا الثقات، فكأنّه يريد أن

---

(١) ابن طاوس، فلاح السائل ونجاح المسائل: ٩ ـ ١٢.

يقول بأنّ رواة كتابي من الثقات، غاية الأمر أنّه يتخلّل هذه الطرق أشخاص آخرون، فاضطرّ لذكر العيّنة الأشدّ وطأةً، وهي المضعّفون أو المطعون عليهم دون غيرهم، فإذا سلم له تبرير ذكر المطعون عليهم، فلا حاجة له لذكر المجاهيل بعد ذلك وتبرير وجودهم في كتابه.

يُضاف إلى ذلك أنّ ابن طاوس من المتأخّرين المتسامحين جداً في أمر الروايات والرواة، كما هو معروف، بل كما هو واضح جداً من هذه المقدّمة المتسامحة، التي تكشف أيضاً عن اجتهاده الشخصي في مقابل كبار علماء الرجال من قبله، وهنا يوجد احتمالان:

الاحتمال الأوّل: أن يكون ابن طاوس لم يصله من كتب الرجال غير ما وصلنا، وأنّ عمدته في ذلك هو هذه الكتب في التوثيق والتضعيف، فهنا لا قيمة لتوثيقاته وتضعيفاته، وهو من المتأخّرين المعتمدين على منهج متسامح في النظر في الروايات وطرقها؛ لعدم حجيّة مجرّد توثيقات المتأخّرين وتضعيفاتهم إلا بوصفها مؤيّدات، بلا فرق بين منهج الاطمئنان ومنهج حجيّة الخبر، ما لم يقدّم مبرّرات توثيقه أو تضعيفه بحيث نقتنع بها.

الاحتمال الثاني: أن يكون قد وصلته كتب رجاليّة تحتوي توثيقات وتضعيفات أخرى غير التي بين أيدينا، وهو أمرٌ محتمل في مثل ابن طاوس الذي حفلت مكتبته الشخصيّة بالكثير من الكتب والمخطوطات، وفي هذه الحال، كيف نُحرز أنّ الراوي الفلاني الذي ورد اسمه في كتاب فلاح السائل، هو من الذين لم يرد فيهم مطعن بحسب توصيف ابن طاوس، فلعلّه ورد فيه طعنٌ غاية الأمر أنّه لم يصلنا ووصل إلى ابن طاوس في تلك الكتب الرجاليّة التي وصلته.

وعليه، فلا نستفيد شيئاً من عمليّة التقسيم هذه.

ويؤيّد مجمل ما نقول أنّ أغلب كتب ابن طاوس وردت في المندوبات والمكروهات وفضائل الأعمال، وقد صرّح هنا بعذره الذي ذكره في آخر كلامه بأنّ المورد من موارد قاعدة التسامح التي تبرّر الاعتماد على الأخبار الضعيفة، وفي هذه الحال كيف نستفيد من كلامه توثيق رواة كتابه هذا أو غيره، بعد إمكان اعتماده كثيراً على هذه القاعدة؟! وما

أشرنا إليه أخيراً نافعٌ جداً في الكثير من كتب المندوبات والمزارات والأدعية والأعمال وغيرها، بحيث تعيقنا عن الخروج بتصحيح حديثي أو توثيق رجالي ضمن هذا النوع من الكتب، إلا ما خرج بالدليل، فلاحظ جيّداً.

(٢٠.١٨). رجال مصباح الكفعمي والاحتجاج للطبرسي والدعائم للمغربي

وممّا تقدّم في كتاب المقنع وفلاح السائل استدلالاً ونقداً، يظهر الحال في مثل كتاب المصباح للشيخ تقي الدين إبراهيم بن علي بن الحسن بن محمّد بن صالح العاملي الكفعمي المتوفّى في القرن العاشر الهجري، حيث قد يستدلّ بمقدّمته على توثيقه جميع رواة أسانيد رواياته، فنبحث عن أصول رواياته في سائر كتب الأصحاب، ثمّ نحكم بوثاقة الرواة الواقعين في تلك الروايات، بعد كون مرويّاته مرسلات عامّة.

وسبب رفضنا لهذا التوثيق العام هو أنّ عبارة مقدّمته أضعف بكثير من عبارة ابن طاوس، كما يُلاحظ بالمراجعة، حيث قال: «وقد جمعته من كتب معتمد على صحّتها، مأمور بالتمسّك بوثقى عروتها»[1].

إذ غايته تصحيحه لهذه الكتب، مع أنّه ـ كما يقول الشيخ الداوري[2] ـ قد اعتمد فيه على كتب متقدّمة وأخرى متأخّرة جداً أيضاً، ككتاب النفليّة للشهيد الأوّل، والدروع، وأمالي الطوسي، والصحيفة، والفقيه وغيرها من الكتب التي نحن مطّلعون عليها. ونحن لا نرى صحّة هذه الكتب بمعنى صحّة جميع رواياتها، ولا نوافقه في ذلك.

بل لا يُعلم عنه تخصّصه في الحديث والرجال بطريقة اجتهاديّة نقديّة، وهو من المتأخّرين زماناً جداً، وإنّما يغلب عليه مجال الأدعية والزيارات وأمثال ذلك من المندوبات، فالاحتجاج بمثل هذه النصوص مشكل لا يفيد لا توثيق الرجال ولا تصحيح الكتب والروايات.

---

(١) الكفعمي، المصباح: ٤.

(٢) الداوري، أصول علم الرجال: ٢١٩ ـ ٢٢٠.

هذا كلّه فضلاً عن عدم إمكان التأكّد ـ في جملة من الموارد ـ من أنّ طريقه إلى هذه الروايات هو عين الطريق الموجود في سائر المصادر التي بأيدينا، حتى نطبّق نصّ كلامه على تلك الطرق.

وأوضح من المصباح ما جاء في مقدّمة كتاب الاحتجاج، للشيخ أبي منصور أحمد بن علي بن أبي طالب الطبرسي، فإنّ مقدّمته التي قد يحاول بعضهم تصحيح الكتاب من خلالها، ثم استخراج الروايات مع أسانيدها في المصادر السابقة على عصر المؤلّف، بهدف توثيق رجالها.. هذه المقدّمة واضحة في أنّها تصحّح وفقاً لفعل اجتهاديّ يُلاحظ المتن ولا علاقة له بالسند إلا من حيث عنصر الشهرة لا غير، فهو يقول: «ولا نأتي في أكثر ما نورده من الأخبار بإسناده إما لوجود الإجماع عليه، أو موافقته لما دلّت العقول إليه، أو لاشتهاره في السير والكتب بين المخالف والمؤالف، إلا ما أوردته عن أبي محمد الحسن العسكري عليه السلام، فإنّه ليس في الاشتهار على حدّ ما سواه، وإن كان مشتملا على مثل الذي قدّمناه، فلأجل ذلك ذكرت إسناده في أوّل جزء من ذلك دون غيره؛ لأنّ جميع ما رويت عنه عليه السلام إنّما رويته بإسنادٍ واحد من جملة الأخبار التي ذكرها عليه السلام في تفسيره. والله المستعان فيما قصدناه وهو حسبي ونعم الوكيل»[1].

فهذا النصّ يجعل مرويّات كتابه على أنواع، بين موافق للعقل وموافق للإجماع ومشهور في الكتب والمصنّفات، ولهذا نجد أنّ جملة من رواياته لم ترد سوى في كتابه بهذه الطريقة التي جاءت فيها، وهذا يعني أنّه لا يملك أسانيد صحيحة لكلّ الكتاب، ولا إجماع على كلّ رواياته، فضلاً عن أن نتأكّد من أنّ سنده هو عين السند الذي يكون لنفس الرواية في مصادر أُخر متوفّرة بين أيدينا، فهذا صعب للغاية.

كما أنّ تصحيحه بموافقة العقول أمرٌ نسبي اجتهادي يجب الرجوع فيه لعقل كلّ باحث ليرى صحّة الأمر وعدمه، هذا لو كان مجرّد الموافقة للعقول موجباً لليقين أو الحجيّة في

---

(١) الطبرسي، الاحتجاج ١: ٤.

صدور هذه الأخبار، وقد حقّقنا في كتابنا: حجيّة الحديث، أنّ موافقة المتن للعقل أو القرآن لا تكفي لحجيّة الخبر، فضلاً عن الوثوق بصدوره.

ومثل هذه الكتب أيضاً، كتاب دعائم الإسلام، للقاضي أبي حنيفة النعمان بن أبي عبد الله محمّد بن منصور التميمي المغربي، الذي عاش في القرنين الثالث والرابع الهجريّن، وعُرف عنه أنّه كان قاضياً في الدولة الفاطميّة، وهو ممدوح رغم أنّه لم يذكر الرجاليّون الإماميّة القدماء توثيقاً صريحاً له، كما وقع خلاف في كونه إسماعيليّاً أو إماميّاً، وقد بذل المحدّث النوري جهداً في إثبات إماميّته، وخالفه جماعة ـ كالسيد الخوئي والسيد الروحاني ـ فرأوا أنّه لا يوجد ما يُثبت ذلك[١]، والتفصيل يراجع في محلّه.

وقد ذكر في مقدّمته لهذا الكتاب، فقال: «فقد رأينا ـ وبالله التوفيق ـ عند ظهور ما ذكرناه أن نبسط كتاباً جامعاً مختصراً يسهل حفظه ويقرب مأخذه، ويُغني ما فيه من جمل الأقاويل عن الإسهاب والتطويل، نقتصر فيه على الثابت الصحيح مما رُوِّيناه عن الأئمّة من أهل بيت رسول الله، من جملة ما اختلفت فيه الرواة عنهم في دعائم الإسلام، وذكر الحلال والحرام، والقضايا والأحكام»[٢].

وفهم المحدّث النوري من هذه المقدّمة ما يفيد تصحيح هذا الكتاب ومرويّاته[٣]، وقد يستفاد حينئذ توثيق رجاله بالمقارنة مع مصادر هذه الروايات في كتب أخرى.

لكن ناقش السيد الخوئي والشيخ المنتظري وغيرهما في هذه المقدّمة، فذكروا أنّ تصحيحه للروايات لا يُعلم أنّه كان بملاك وثاقة الرواة، بل لعلّه كان بملاكات متعدّدة أخرى بينها القرائن الحافّة[٤]، لاسيما وأنّه من المتقدّمين الذين يشتهر بينهم تعبير الصحيح

---

(١) انظر: النوري، خاتمة المستدرك ١: ١٢٨ ـ ١٥٧؛ والخوئي، مصباح الفقاهة ١: ٤٢؛ ومعجم رجال الحديث ٢٠: ١٨٥؛ والروحاني، فقه الصادق ١٤: ٢٠ ـ ٢١.

(٢) دعائم الإسلام ١: ٢.

(٣) انظر: النوري، خاتمة المستدرك ١: ١٥٧ ـ ١٥٨.

(٤) الخوئي، مصباح الفقاهة ١: ٤٣؛ والمنتظري، دراسات في المكاسب المحرّمة ١: ١٤٠؛ والروحاني، فقه الصادق ١٤: ٢١.

بمعنى الثابت.

وقد ألمح الشيخ المنتظري إلى مشكلة عامّة في الكتاب ـ إضافة لعدم ذكر صاحبه في كتب الرجال القديمة ـ أنّه لم نجد أحداً من علماء الإماميّة المتقدّمين ـ خاصّة الشيخ الطوسي ـ قد اعتمد على هذا الكتاب أو خرّج منه رواية أو ذكره في هذا السياق، ولعلّ هذا يوجب شيئاً من هجرانهم له[1]، الأمر الذي يزيد ـ إذا صحّ كلامه ـ من ضرورة التريّث في الأخذ برواياته التي غالبها إن لم يكن جميعها مراسيل.

وعليه، فهذا الكتاب لا يمكن الحكم العام بصحّة رواياته حديثيّاً، بل لابدّ من النظر في كلّ رواية على حدة ومحاكمتها سنداً ومتناً ومصدراً، وعادةً ما يحكم بكونها مراسيل كما هو المتعارف في كلمات المتأخّرين، فضلاً عن مقارنة رواياته بسائر الكتب لتوثيق الرواة الواقعين في الأسانيد في تلك الكتب؛ إذ من أين نعلم أنّ سنده كان مطابقاً لتلك الأسانيد في سائر الكتب؟ وهذا إنّما يطرح في مثل كتاب المقنع للشيخ الصدوق باعتبار وحدة مؤلّف كتاب المقنع وكتاب الفقيه، وهو ما يصعب العمل عليه أكثر مع تعدّد المؤلّفين وتكثر مصادرهم وطرقهم المتنوّعة.

ولعلّه لمجمل ما قلناه ذكر العلامة المجلسي أنّ روايات كتاب الدعائم تصلح للتأييد والتأكيد[2].

والنتيجة: إنّ كتاب الدعائم وكتاب المصباح وكتاب الاحتجاج، ومثلها كتاب نهج البلاغة، كتبٌ غالب ـ إن لم يكن جميع ـ رواياتها مرسلة فيها، ولا سبيل من قاعدة حديثية ولا رجاليّة لتصحيح هذه الروايات تصحيحاً عامّاً، وهذا يعني أنّه لابدّ من النظر في كلّ روايةٍ على حدة، ومحاولة استخراج مصادرها الأصليّة من كتب سابقة، ثم النظر في أسانيدها وقرائنها الحافّة؛ للوصول إلى نتيجة تصحّح خبراً هنا أو لا تصحّح آخر هناك.

---

(١) المنتظري، دراسات في المكاسب المحرّمة ١: ١٤٢.

(٢) انظر كلامَه حوله في: بحار الأنوار ١: ٣٨ ـ ٣٩.

٢١. رجال تحف العقول للحرّاني

كتاب تحف العقول، من تأليف الشيخ أبي محمّد الحسن بن علي بن الحسين بن شعبة الحراني (ق ٤هـ)، وقد قيل بصحّة هذا الكتاب رغم كون مرويّاته فيه مرسلة، وقد يقال بإمكان توثيق رواته بالمطابقة مع سائر الكتب التي خرّجت رواياته مسندةً.

وقد حظي هذا الكتاب ومرويّاته باهتمام بحثي مضاعف، بعد أن ذكر الشيخ الأنصاري (١٢٨١هـ) رواية المعايش والمكاسب الطويلة التي وردت فيه، وذلك مطلع كتاب المكاسب له، حيث دفع ذلك غير واحد لاتخاذ موقف من هذا الكتاب.

والمستند في ذلك ما جاء في مقدّمة هذا الكتاب حيث قال: «.. وبعد، فإنّي لما تأمّلت ما وصل إليّ من علوم نبيّنا ووصيّه والأئمّة من ولدهما صلوات الله عليهم ورحمته وبركاته، وأدمت النظر فيه والتدبّر له، علمت أنّه قليل مما خرج عنهم، يسير في جنب ما لم يخرج، فوجدته مشتملاً على أمر الدين والدنيا، وجامعاً لصلاح العاجل والآجل، لا يوجد الحقّ إلا معهم ولا يؤخذ الصواب إلا عنهم، ولا يلتمس الصدق إلا منهم. ورأيت من تقدّم من علماء الشيعة قد ألّفوا عنهم في الحلال والحرام والفرائض والسنن ما قد كتب الله لهم ثوابه وأغنوا من بعدهم عن مؤونة التأليف، وحملوا عنهم ثقل التصنيف، ووقفت مما انتهى إليّ من علوم السادة عليهم السلام على حكم بالغة ومواعظ شافية وترغيب فيما يبقى، وتزهيد فيما يفنى، ووعد ووعيد، وحضّ على مكارم الأخلاق والأفعال ونهي عن مساويها، وندب إلى الورع وحث على الزهد. ووجدت بعضهم عليهم السلام قد ذكروا جملاً من ذلك فيما طال من وصاياهم وخطبهم ورسائلهم وعهودهم، وروي عنهم في مثل هذه المعاني ألفاظ قصرت وانفردت معانيها وكثرت فائدتها، ولم ينته إليّ لبعض علماء الشيعة في هذه المعاني تأليف أقف عنده ولا كتاب أعتمد عليه وأستغني به يأتي على ما في نفسي منه. فجمعت ما كانت هذه سبيله وأضفت إليه ما جانسه وضاهاه وشاكله وساواه من خبر غريب أو معنى حسن متوخّياً بذلك وجه الله ـ جلّ ثناؤه ـ وطالباً ثوابه وحاملاً

لنفسي عليه ومؤدّباً لها به، وحملها منه على ما فيه نجاتها شوق الثواب وخوف العقاب، ومنبّهاً لي وقت الغفلة، ومذكّراً حين النسيان، ولعلّه أن ينظر فيه مؤمن مخلص فما علمه منه كان له درساً وما لم يعلمه استفاده، فيشركني في ثواب من علمه وعمل به، لما فيه من أصول الدين وفروعه وجوامع الحقّ وفصوله وجملة السنّة وآدابها، وتوقيف الأئمة وحكمها، والفوائد البارعة والأخبار الرائقة، وأتيت على ترتيب مقامات الحجج عليهم السلام وأتبعتها بأربع وصايا شاكلت الكتاب ووافقت معناه. **وأسقطت الأسانيد تخفيفاً وإيجازاً وإن كان أكثره لي سماعاً، ولأنّ أكثره آداب وحكم تشهد لأنفسها، ولم أجمع ذلك للمنكِر المخالف، بل ألّفته للمسلم للأئمّة، العارف بحقّهم، الراضي بقولهم، الرادّ إليهم.** وهذه المعاني أكثر من أن يحيط بها حصر وأوسع من أن يقع عليها حظر، وفيما ذكرناه مقنع لمن كان له قلب، وكاف لمن كان له لبّ. فتأمّلوا معاشر شيعة المؤمنين ما قالته أئمتكم عليهم السلام وندبوا إليه وحضّوا عليه. وانظروا إليه بعيون قلوبكم، واسمعوه بآذانها، وعوه بما وهبه الله لكم واحتجّ به عليكم من العقول السليمة والأفهام الصحيحة، ولا تكونوا كأدناكم الذين يسمعون الحجج اللازمة والحكم البالغة صفحاً، وينظرون فيها تصفّحاً، ويستجيدونها قولاً ويعجبون بها لفظاً، فهم بالموعظة لا ينتفعون ولا فيما رغبوا يرغبون، ولا عما حذّروا ينزجرون، فالحجّة لهم لازمة والحسرة عليهم دائمة. **بل خذوا ما ورد إليكم عمّن فرض الله طاعته عليكم وتلقّوا ما نقله الثقات عن السادات بالسمع والطاعة والانتهاء إليه والعمل به، وكونوا من التقصير مشفقين، وبالعجز مقرّين.** واجتهدوا في طلب ما لم تعلموا، واعملوا بما تعلمون ليوافق قولكم فعلكم، فبعلومهم النجاة وبها الحياة، فقد أقام الله بهم الحجّة وأقام بمكانهم المحجّة، وقطع بموضعهم العذر، فلم يدعو لله طريقاً إلى طاعته ولا سبباً إلى مرضاته ولا سبيلاً إلى جنّته، إلا وقد أمروا به وندبوا إليه، ودلّوا عليه..»[1].

---

(١) الحراني، تحف العقول: ٢ ـ ٤.

وقد فُهم من هذه المقدّمة أنّ رواياته بأجمعها مأخوذة من الثقات عن السادات، وبهذا يصحّ كتابه على مناهج المتأخّرين، ويوثق رواته أيضاً بالطريقة التي شرحناها سابقاً في بعض الكتب.

إلا أنّ إثبات هذا الكلام، يحتاج لثلاث خطوات مجتمعةً، وقبلها ننقل نصوص العلماء فيه، فقد وصف الحرّ العاملي (١١٠٤هـ) ابنَ شعبة الحراني في خاتمة الوسائل بالشيخ الصدوق. ووصفه في أمل الآمل بالشيخ الفاضل المحدّث الجليل، ووصف كتابه بأنّه كتاب حسن كثير الفوائد مشهور[1]. ووصفه الفاضل القطيفي (ق ١٠هـ) بالشيخ العالم الفاضل العامل الفقيه النبيه، وذلك في كتابه حول الفرقة الناجية كما نقل المحدّث النوري[2].

وقال الشيخ عباس القمي: «ابن شعبة الحراني، أبو محمد الحسن بن علي بن شعبة، كان رحمه الله عالماً فقيهاً محدّثاً جليلاً من مقدّمي أصحابنا، صاحب كتاب تحف العقول، وهو كتاب نفيس كثير الفائدة. قال الشيخ الجليل العارف الربّاني الشيخ حسين بن علي بن صادق البحراني في رسالته في الأخلاق والسلوك إلى الله على طريقة أهل البيت عليهم السلام في أواخرها: ويعجبني أن أنقل في هذا الباب حديثاً عجيباً وافياً شافياً، عثرت عليه في كتاب تحف العقول للفاضل النبيل الحسن بن علي بن شعبة من قدماء أصحابنا حتى أنّ شيخنا المفيد ينقل عن هذا الكتاب، وهو كتاب لم يسمح الدهر بمثله انتهى. وصرّح الشيخ الجليل النبيل الشيخ إبراهيم القطيفي في محكي كتاب الفرقة الناجية، وشيخنا الحرّ العاملي في أمل الآمل، بأنّ كتاب التمحيص له، وإلى ذلك مال صاحب رياض العلماء، وعلى هذا فهو القائل فيه حدّثنا أبو علي محمد بن همام، ومحمّد بن همام كان من أهل بغداد ثقة جليل القدر يروي عنه التلعكبري ومات سنة ٣٣٦، فابن شعبة من أهل طبقته»[3].

---

(١) تفصيل وسائل الشيعة ٣٠: ١٥٦؛ وأمل الآمل ٢: ٧٤.

(٢) انظر: خاتمة المستدرك ١: ١٨٦.

(٣) القمي، الكنى والألقاب ١: ٣٢٩ ـ ٣٣٠؛ وانظر له: سفينة البحار ٤: ٤٤١، وراجع حول

ولهذا قال بعضهم: «وأما تحف العقول، فأقول: لا ينبغي التوقّف في أنّ الحسن بن علي بن الحسين بن شعبة صاحب كتاب تحف العقول جليل القدر عظيم المنزلة، وكتابه هذا جليل، وأنّه معتمد عليه عند الأصحاب، كما صرّح بذلك كلّه أئمّة الفن»[1].

يضاف إلى ذلك أنّه جعله الحرّ العاملي والعلامة المجلسي من مصادر كتابيهما الكبيرين[2].

وعليه، فلابدّ من البحث في خطوات ثلاث هي:

٢١.١. في هويّة المصنّف وحاله

لم يُذكر ابن شعبة الحرّاني في كتب المتقدّمين الشيعة ولا السنّة، فلم يترجمه أصحاب الفهارس والتراجم والرجال، ولم يرد في الطرق والأسانيد والإجازات ولا غيرها، وأقدم النصوص المتعرّضة له جاءت عند المتأخّرين، كما رأينا، وأقدمها في القرن العاشر الهجريّ، وهذا أمر يدعو للتساؤل والريب الكبيرين، لاسيما لو قلنا بأنّ ابن شعبة هو تلميذ محمّد بن همام الإسكافي (٣٣٦هـ) والذي هو في طبقة مشايخ الصدوق تقريباً، فكيف يكون ابنُ شعبة في طبقة قريبة من الرجاليين الأساسيّين، ولا يترجمه النجاشي ولا الطوسي ولا غيرهما؟! وكيف يكون معروفاً مشهوراً معتمداً عليه بين الأصحاب ولا نجد له عيناً ولا أثراً فيما وصلنا منهم؟!

بل حتى أصحاب الفهارس وكتب الرجال اللاحقة كابن شهر آشوب والشيخ منتجب الدين والعلامة الحلي وغيرهم، لم يشيروا له إطلاقاً، ولم نجد نقلاً عنه حتى القرن العاشر الهجري! حيث يبدأ الاسم والكتاب بالظهور مع الشيخ حسين البحراني ومن

الحراني: محسن الأمين، أعيان الشيعة ٥: ١٨٥ ـ ١٨٦؛ ورياض العلماء ١: ٢٤٤؛ والقطيفي، الرسائل الأحمديّة ١: ٣١٦؛ وتأسيس الشيعة: ٤١٣؛ وتنقيح المقال ١: ٢٩٣.

(١) محمد صادق الروحاني، فقه الصادق ١٤: ١٢.

(٢) بحار الأنوار ١: ١٠؛ وتفصيل وسائل الشيعة ٣٠: ١٥٦.

بعده كما رأينا.

ليس من تفسير لذلك إلا أن تكون كلّ هذه السمعة التي حصل عليها جاءت من عثورهم على نسخة كتابه وبنائهم على ما فيها، بل بعض العبارات المتقدّمة توحي بذلك فراجع، وإطلاقهم التوصيفات انطلاقاً من حسن رواياتها عندهم، أو أنّ الرجل طلب العلم فترة قصيرة في الحواضر العلميّة، ثم كان بعيداً جغرافيّاً عن العراق والريّ ونيشابور وقم، لهذا لم يعرف قطّ، واُهملت أعماله، ومن ثمّ فمن الصعب الحديث عن توثيقه؛ لأنّ هذه التوثيقات متأخّرة للغاية فهي ترجع للقرن العاشر وما بعده، فيما المترجم له هو من أبناء القرن الرابع، فكيف حصلوا على معلومات في ظلّ هذا الوضع؟!

وأمّا ما ذكره بعض المعاصرين، من أنّ ابن شعبة كان مشهوراً، فمن البعيد أن يكون مدح هؤلاء له عن حدس، وهذا كافٍ في توثيقه، بل يظهر أنّه من الأجلاء[١]. وكذا ما ذكره آخرون من كفاية توثيق المتأخّرين، وهم أهل الفنّ في ذلك[٢].

فغير واضح؛ إذ كيف أحرزنا كونه مشهوراً قبل القرن العاشر الهجري، حتى نقول بأنّهم وثقوه بعد الفراغ عن شهرته؟! ولعلّ تعابير المتأخّرين بالشهرة يُراد منها مشهوريّته في زمانهم وما قارب زمانهم، جمعاً بين المعطيات، ولم نعثر على اعتماد المفيد ولا غيره عليه. ومجرّد تشابه رواية أو روايتين مع ما هو موجود في هذا الكتاب، لا يدلّ على أخذهم للرواية منه، كما هو واضح، خاصّة وأنّ ما يقرب من نصف رواياته أو يزيد موجود في سائر المصادر الحديثيّة الأخرى.

وعليه، فمن الصعب التأكّد من مكانة هذا الرجل إلا عبر كتابه هذا، وكتاب التمحيص يوجد جدل في نسبته إليه، وتأكيد النسبة أمر صعب، ومن يراجع كتاب تحف العقول ومقدّمته يرى علائم الصلاح في الرجل، وكذلك دقّته في بعض الروايات ونقلها،

---

(١) انظر: الداوري، أصول علم الرجال: ٢٧٥ ـ ٢٧٦.

(٢) انظر: الشهيدي، هداية الطالب إلى أسرار المكاسب: ٢.

لكنّه لا يدلّنا على منهجه أو دقّته أو وثاقته التامّتين أو مدى علمه واجتهاده أو غير ذلك، ولا أدري كيف أقرّ السيد الخوئي بجلالة أمر ابن شعبة الحرّاني وفقاً لمنهجه في الإثبات الرجالي؟!(١).

بل إذا لم نُثبت نسبة هذا الكتاب إليه فمن المحتمل أن يكون قد دوّن فيما بعد، وتكون حصلت شبهة في نسبته إليه. ولا مانع أن لا يكون هناك شخص باسم ابن شعبة الحراني، وأن يكون الاسم تصحيفاً لاسم آخر مثل: البحراني أو غيره، ويكون من صغار علماء القرون الأولى أو بعد عصر الطوسي، فالاحتمالات مفتوحة، وما لم نحصل على نسخ خطيّة جديدة أو يظهر معلومات إضافيّة فقد يكون أمر تعيينه وتشخيصه وبيان حاله صعب.

يشار إلى أنّ غير واحدٍ من الباحثين كالسيد حسين مدرّسي طباطبائي يحتمل كون الكتاب من كتب المذهب النصيري المنشقّ عن الإماميّة بعد السفير الأوّل للمهدي، وتُعرف كتب ابن شعبة وتتداول اليوم بين العلويّين في بلاد سوريا وغيرها، وقد حُقّق له كتاب طُبع في السنوات الأخيرة تحت عنوان (جامع أسرار الدين) يشي بعدم كونه إمامياً غير نصيري، كما ونسبت له رسالة للحسين بن حمدان الخصيبي، وقيل بأنّ له أخاً اسمه محمد بن شعبة.

وهناك من يرى أنّه غير نصيري، وإنّما إمامي لكنّه عاش بين العلويّين والنصيريّين في بلاد حران والشام لدعوتهم إلى المذهب الإمامي، وأنّه لهذا تراجعت معروفيّته بين الإماميّة وأمثالهم، والله العالم.

٢١.٢. صحّة نسبة الكتاب

لو غضضنا الطرف عن المؤلّف، فإنّ هذا الكتاب بنسخته الموجودة بين أيدينا اليوم لا

(١) انظر: مصباح الفقاهة ١: ١٨؛ وراجع: المنتظري، دراسات في المكاسب المحرّمة ١: ٨٨؛ والسيفي المازندراني، مقياس الرواة: ٣٨٥ ـ ٣٨٦.

يُحرز نسبته للمؤلّف أيضاً، وغاية ما يمكن أن يقال هنا هو:

أ ـ إنّ الكتاب مشهور كما يُفهم من بعض العبارات المتقدّمة، وهذا كافٍ في تناقل نسخه وتوثيق نسبته لمؤلّفه.

ب ـ وجود طريق للحرّ العاملي إليه، وفقاً لما جاء في خاتمة الوسائل، حيث ذكره هناك وبيّن طرقه للكتب، وهو مشمول لسائر طرقه التي في الإجازات(1).

إلا أنّ الصحيح أنّ هذين العاملين غير كافيين في التأكّد من نسبة الكتاب الموجود بين أيدينا إليه؛ وذلك أنّنا شكّكنا في شهرة المؤلّف، فضلاً عن الكتاب، حيث لم نسمع بهما قبل القرن العاشر الهجري. والشهرة المتأخّرة لا تكفينا كما هو واضح، كما أنّ طرق الحرّ العاملي سبق أن قلنا بأنّها طرق إجازات، وليست مناولات أو غيرها، فلا تشتمل على تناقل النسخ، بل تجتمع مع قناعة الحرّ العاملي بنسبة النسخة عبر القرائن التي أوجبت له قناعةً بذلك، كما مرّ سابقاً في مواضع أُخر.

ولعلّ ما يعزّز ما نقول هو أنّ العلامة المجلسي الذي تلتقي طرقه بطرق الحرّ العاملي، واعتمد هو أيضاً على كتاب تحف العقول في بحاره، قال ـ وهو بصدد توثيق مصادر كتابه ـ: «وكتاب تحف العقول، عثرنا منه على كتابٍ عتيق، ونظمه يدلّ على رفعة شأن مؤلّفه، وأكثره في المواعظ والأصول المعلومة التي لا نحتاج فيها إلى سند»(2).

فانظر كيف أنّ المجلسيَّ لا يعرف شيئاً عن الحرّاني وكتابه، وإنّما يحاول أن يستنطق النسخة العتيقة التي وصلت إليه كي يتأكّد من مكانة المؤلّف، ثم تراه بعد ذلك يؤكّد على عدم الحاجة إلى السند هنا، وهذا كلّه مؤشّرات على عدم معروفيّة هذا الكتاب بينهم ولا مؤلّفه، وإنّما وصلتهم نسخة أو أكثر، ربما تعود لقرن أو قرنين أو أكثر قبلهم، ولا يُعلم عن

---

(1) انظر: الداوري، أصول علم الرجال: ٢٧٦؛ والشهيدي، هداية الطالب إلى أسرار المكاسب: ١ ـ ٢.

(2) بحار الأنوار ١: ٢٩.

حالها شيء، وهذا غاية ما يفيد هو الظنّ.

والأغرب أنّ نسخة الكتاب التي بين أيدينا اليوم ليس في أيّ موضع منها أنّ هذا الكتاب هو لابن شعبة الحراني، لا في المقدّمة ولا في الخاتمة ولا غيرهما، ونسخه المخطوطة حالياً ترجع إلى القرن العاشر الهجري، كنسخة مركز إحياء التراث برقم ٢/ ٣٣٩٨، والتي قد تكون أقدم أو من أقدم نسخه المخطوطة، وتعود لعام ٩٨٣هـ.

وربما لما قلناه ـ أو لغيره ـ ذكر السيد مصطفى الخميني بأنّ هذا الكتاب عنده غير ثابت جداً[1].

٢١. ٣. في تحقيق حال التوثيق في المقدّمة

قد يُفهم أنّ المقدّمة تريد توثيق جميع الرواة في أسانيد هذا الكتاب، من خلال تعبيرها بما نقله الثقات عن السادات، إلا أنّ التأمّل في أطراف المقدّمة لا يساعد على إثبات كون الكتاب برمّته كان مسنداً بإسناد صحيح، فقد قال في المقطع الأوّل المتصل بحذف الأسانيد: «**وأسقطت الأسانيد تخفيفاً وإيجازاً وإن كان أكثره لي سماعاً**»، فهذه العبارة تفيد أنّه أسقط الأسانيد من كتابه، لكن هل كلّ الكتاب كان مسنداً بحيث لا يوجد إرسال بين أحد الرواة وآخرين؟ إنّ تعبير إسقاط الأسانيد يمكن فهمه حتى لو كانت جملة من هذه الأسانيد تعاني من الإرسال والانقطاع والإعضال، فلا تفيد بشكل واضح كون كلّ الأسانيد كانت متصلة.

بل إنّ الحرّاني بنفسه يقول بأنّ أكثر ما في الكتاب وصله سماعاً، وهذا يعني أنّ بعض ما في هذا الكتاب لم يكن بالسماع من الشيوخ، ومن ثم فقد يكون بالوجادة دون إجازة، فكيف نحرز أنّ المقدار المتبقّي كان مسنداً أيضاً بشكل متصل ثابت، خاصّة وأنّه يبدو عليه أنّه اعتذر بوضوح مضمون هذه الأحاديث.

وإذا ضممنا هذا التعبير إلى المقطع الثاني ـ لو لم نقل بأنّ المقطع الثاني جملة مستقلّة عامّة

(١) ثلاث رسائل: ٣٠.

غير خاصّة بكتابه ـ فإنّ المقطع الثاني هو الآخر غير كافٍ في توثيق جميع أفراد السلاسل السنديّة؛ لأنّه يقول: «**وتلقّوا ما نقله الثقات عن السادات**»، فقد يريد مصادر كتابه، أو الرواة المباشرين عن المعصوم، أو مشايخه، أو الجميع.

وعليه، فليس هناك وضوح حاسم في دلالة المقدّمة على تصحيح حديثي سندي عام أو توثيق رجالي كذلك.

يُضاف إلى ذلك أنّ ابن شعبة الحراني لا يُعلم عنه خبرويّته في الرجال حتى نأخذ بشهادته لتشكّل قرينة تامّة هنا، وقد قلنا سابقاً بأنّ مجرّد كون شخص من المتقدّمين لا يؤدّي إلى لزوم الأخذ بأيّ شهادة يقولها، أو اعتبارها قرينة كاملة، بل لابد أن تكون له خبرويّةٌ ما في علم الرجال، ومن ثم فغايته توثيقه لمشايخه الذين تكون له خبرويّة في حالهم ووثاقتهم غالباً، وأمّا غير ذلك فغير واضح بعد جهالة مستوى الرجل ومنهجه وميوله في مجال التاريخ والحديث والرجال.

أضف إلى ذلك أنّه لو غضضنا الطرف عن تصحيح الكتاب حديثيّاً، فإنّه لا يمكن بمجرّد مطابقة رواياته مع الكتب الأخرى، توثيق الرواة الواقعين في الكتب الأخرى؛ لما قلناه سابقاً من عدم إحراز وحدة الطريق بينه وبين الآخرين.

وهناك إشكاليّة عامّة في التوثيقات في باب المراسيل، وهي أنّه لا يمكن العمل بها مع عدم تحديد اسم الشخص؛ لأنّه قد يكون له جارح، وقد سبق أن ألمحنا إلى هذه القضيّة وتكلّمنا فيها، وسيأتي بعون الله، فلا نعيد.

والنتيجة: إنّه لا يمكن تصحيح هذا الكتاب حديثيّاً ولا توثيق رواته رجاليّاً.

٢٢. رجال عوالي اللئالي للأحسائي

ذهب بعض الرجاليّين إلى أنّ كتاب عوالي اللئالي العزيزيّة في الأحاديث الدينيّة[1]،

---

(١) ذكروا أنّ الصحيح: عوالي، بالإهمال، وليس غوالي، بالإعجام، كما بيّنه غير واحد كالمحدّث النوري والآغا بزرك الطهراني، فانظر: خاتمة المستدرك ١: ٣٤٤؛ والذريعة ١٥: ٣٥٨؛ وعبد الله

للشيخ شمس الدين أبي جعفر محمّد علي بن إبراهيم بن أبي جُمهور الأحسائي (ق ١٠هـ) يحكم بصحّته ووثاقة جميع رواته[1]، انطلاقاً من بعض العبارات التي ذكرها في المقدّمة.

ولتحقيق الحال في هذه المسألة لابدّ ـ أيضاً ـ من عدّة خطوات:

١.٢٢. معرفة المصنّف وبيان حاله

يعدّ الشيخ محمّد بن علي بن أبي جمهور الأحسائي من كبار علماء الإماميّة البارزين المشهورين الذين صنّفوا في العلوم العقليّة والنقليّة، وقد مُدح كثيراً في الكتب والمصنّفات، ومن قبل من هم قريبين جداً من عصره، وهو من المتوفّين في أوائل القرن العاشر الهجري، وتلامذته وأساتذته وكتبه مشهودة معروفة تدلّ على مكانته وعلمه وسموّه، نعم يوجد جدل حول شخصيّته من جهة اتصاله بالتصوّف والعرفان وبعض الأمور الفلسفيّة والروحيّة، إلا أنّه لا يؤثر إطلاقاً على مكانته كواحد من العلماء المسلمين، مثله مثل سيد حيدر الآملي والفيض الكاشاني، فهي اجتهادات في فهم الدين والوجود والحياة، وقد سعى المحدّث النوري والسيد نعمة الله الجزائري والسيد المرعشي النجفي للدفاع عنه وكتابه من مختلف التهم التي وجهت إليه بهذا الصدد[2].

نعم يمكن القول بأنّه لم يكن في حياته شخصاً مشهوراً للغاية في زمانه، بحيث يحيط به الطلاب؛ لأنّ عدد طلابه والمجازين منه قليلٌ جداً[3]، وكثير منهم غير معروفين بالعلم والشهرة، ولعلّ لميوله الفكريّة والعرفانيّة والفلسفيّة دوراً كبيراً في عزلته النسبيّة هذه.

غفراني، فهرس مصنّفات الشيخ محمّد بن علي بن أبي جمهور الأحسائي: ٩٥.

(١) انظر: علي الحسيني الصدر، الفوائد الرجاليّة: ٧٢ ـ ٧٣.

(٢) انظر: خاتمة المستدرك ١: ٣٣٨ ـ ٣٤٤؛ وراجع ما قاله الجزائري منقولاً عنه، وكذلك رسالة الردود والنقود للمرعشي النجفي، في مقدّمة تحقيق عوالي اللئالي ١: ٩ ـ ١٥، ٣٣ ـ ٤٨.

(٣) انظر إجازاته التي تبلغ الثلاث أو أكثر بقليل فقط، وعدد طلابه المثبتة أسماؤهم، والبالغين خمسة في: موسى عبد الهادي بوخمسين، الشيخ محمد بن علي بن أبي جمهور الأحسائي، قدوة العلم والعمل: ٨٠ ـ ٨٨، ٢٢٧ ـ ٢٣٨.

هذا، وانتساب هذا الكتاب بنسخته الحاضرة له قطعيٌّ؛ فإنّه توجد منه نسخ خطيّة تعود لحياته عام ٨٩٧ و ٨٩٩هـ، وعليها توضيحات منه شخصيّاً.

٢.٢٢. نصّ الطرق والأسانيد

قال الأحسائي في الفصل الأوّل من فصول مقدمة عوالي اللئالي: «في كيفيّة إسنادي وروايتي لجميع ما أنا ذاكره من الأحاديث في هذا الكتاب، ولي في ذلك طرق ـ ويذكر سبعة طرق تنتهي إلى العلامة الحلّي، ثم يقول ـ: فهذه الطرق السبعة المذكورة (لي) جميعها تنتهي عن المشايخ المذكورين، إلى الشيخ جمال المحقّقين، ثم منه ينتهي الطريق إلى الأئمّة المعصومين، إلى رسول ربّ العالمين، بطرقه المعروفة له عن مشايخه الذين أخذ عنهم الرواية المتصلة بأئمّة الهدى عليهم السلام المنتهي إلى جدّهم عليه أفضل الصلوات وأكمل التحيّات. فمن طرقه ـ ثم يذكر خمسة طرق بين العلامة الحلّي والشيخ الطوسي، ثم يقول ـ: فجميع هذه الطرق لجمال المحقّقين تنتهي إلى شيخ الطائفة، ومحدّثهم وفقيههم، أعني الشيخ محمد بن الحسن الطوسي، وهو ـ أعني الشيخ ـ يروي عن الأئمّة الطاهرين. وله في روايته طريقان: الأوّل: أنّه يروي عن الشيخ المفيد محمد بن محمد بن النعمان، عن الشيخ أبي جعفر بن قولويه، عن الشيخ محمد بن يعقوب الكليني، عن الشيخ محمد بن محمد بن محبوب (محمد بن يحيى، عن محمد بن علي بي محبوب)، عن محمد بن أحمد العمركي، عن السيد علي بن جعفر، عن أخيه الإمام موسى بن جعفر، عن أبيه الإمام جعفر الصادق، عن أبيه الإمام محمّد الباقر، عن أبيه الإمام زين العابدين، علي بن الحسين عليهم السلام، عن أبيه الإمام الحسين الشهيد، عن أبيه سيّد الأولياء والأوصياء، الإمام المرتضى علي بن أبي طالب عليهم أفضل الصلوات وأكمل التحيّات، عن سيّد الأنبياء وأكرم الأصفياء محمّد بن عبد الله صلّى الله عليهم أجمعين عن جبرئيل عن ربّ العالمين. الطريق الثاني: إنّ الشيخ المذكور يروي عن المفيد، عن ابن قولويه، وابن قولويه يروي عن الشيخ محمد بن بابويه، وهو يروي عن محمد بن يعقوب، وهو يروي عن علي بن إبراهيم بن هاشم، وهو

يروي عن الإمام العسكري، عن آبائه عليهم السلام، عن النبي صلى الله عليه وآله، وعن جبرئيل عن الله جلّ جلاله. وهنا طريق آخر، وهو أنّ الشيخ محمد بن نما، يروي عن الشيخ أبي الفرج علي بن الشيخ قطب الدين، أبي الحسين (أبي الحسن) الراوندي، عن أبيه، عن السيد المرتضى بن الداعي، عن جعفر الدوريسي، عن أبي جعفر محمد بن علي بن الحسين بن بابويه، قال: حدّثنا محمد بن إبراهيم بن إسحاق، عن عبد العزيز بن يحيى، عن محمد بن زكريا، عن محمد بن عمارة، عن أبيه، عن محمد بن السائب، عن الصادق عليه السلام، عن الباقر عليه السلام، عن زين العابدين عليه السلام، عن أبيه الحسين الشهيد عليه السلام، عن أبيه أمير المؤمنين عليه السلام، عن رسول ربّ العالمين صلّى الله عليه وآله، عن جبرئيل عليه السلام، عن ربّ العزة سبحانه وتعالى عما يقول الظالمون علواً كبيراً. فبهذه الطرق، وبما اشتملت عليه من الأسانيد المتصلة المعنعنة، الصحيحة الإسناد، المشهورة الرجال، بالعدالة والعلم، وصحّة الفتوى، وصدق اللهجة، أروي جميع ما أرويه وأحكيه، من أحاديث الرسول وأئمة الهدى عليه وعليهم أفضل الصلاة والسلام، المتعلّقة بالفقه والتفسير، والحكم والآداب، والمواعظ، وسائر فنون العلوم الدنيوية والأخرويّة. بل وبه أروي جميع مصنّفات العلماء، من أهل الإسلام وأهل الحكمة. وأقاويلهم في جميع فنون العلم، وفتاويهم وأحكامهم المتعلّقة بالفقه وغيره، من السير والتواريخ والأحاديث. فجميع ما أنا ذاكره في هذا الكتاب، من الأحاديث النبويّة والإماميّة طريقي في روايتها، وإسنادها، وتصحيحها، هذه الطرق المذكورة، عن هؤلاء المشايخ المشهورين بالعلم والفضل والعدالة، والله ملهم الصواب، والعاصم من الخطاء والخطل والاضطراب»[1].

فهذا النصّ توثيق لجميع الأسماء الواردة من جهة، وتصحيح لكلّ روايات كتابه هنا، وقد جمع فيه ٥٠٥٨ حديثاً، وتميّز فيه بأحاديث لم ترد إلا فيه، وقد بلغت أحاديث المجلّد الأوّل: ١٤٢٤ حديثاً، والمجلّد الثاني: ١٠٨١ حديثاً، والمجلّد الثالث ٢١١٥ حديثاً،

(١) الأحسائي، عوالي اللئالي ١: ٥ ـ ١٥.

والمجلّد الرابع: ٤٣٨ حديثاً، وقيل بأنّ بعض النسخ الخطيّة تشير إلى أنّه ألّفه في مدّة وجيزة تقارب الأربعة أشهر فقط[1].

٣.٢٢. في مفاد شهادة الأحسائي في المقدّمة

طرح الشيخ مسلم الداوري ثلاثة احتمالات في فهم مفاد شهادة الأحسائي في هذه المقدّمة، مرجّحاً الثالث منها، وهي:

الاحتمال الأوّل: أنّه يريد رواية جميع روايات كتابه بالطرق السبعة، وبما اشتملت عليه من الطرق المتصلة المعنعنة الصحيحة الإسناد، فكلّ رواية فيه رويت بكلّ هذه الطرق.

وعلى هذا الاحتمال يثبت التصحيح العام.

الاحتمال الثاني: إنّه يروي كلّ رواية بالطرق السبعة؛ لأنّ هذه الطرق تشتمل على الطرق الصحيحة.

وعلى هذا الاحتمال يستفاد التصحيح أيضاً.

الاحتمال الثالث: إنّه يروي بهذه الطرق السبعة، مع ما اشتملت عليه من الطرق الصحيحة، فكأنّ المراد: إنّني أروي ما أروي بهذه الطرق السبعة، وكذلك أروي بطرق صحيحة، فكأنّه قال: إنّ لي طريقان: الأول هو الطرق السبعة، والثاني هو طرق صحيحة، وهذا لا يثبت صحّة الطرق السبعة، ومن ثمّ لا نستطيع أن نتأكّد من كلّ رواية رويت بالطرق الصحيحة أو بغيرها. وعلى هذا الاحتمال لا يثبت توثيق ولا تصحيح عام.

وقد يصاغ هذا الاحتمال بطريقة أخرى وهي: إنّني أروي ما أروي بهذه الطرق السبعة، المشتملة على أسانيد صحيحة، لكن هل كلّ رواية رواية أرويها بكلّ هذه الطرق أو أنّ

---

(١) انظر حول بعض المعلومات عن هذا الكتاب ونُسخه وسائر كتبه التي تمّ العثور عليها والتي لم يتمّ العثور عليها بعدُ: موسى عبد الهادي بوخمسين، الشيخ محمد بن علي بن أبي جمهور الأحسائي، قدوة العلم والعمل: ١٠٥ ـ ١٢٢؛ وعبد الله غفراني، فهرس مصنفات الشيخ محمد بن علي بن أبي جمهور الأحسائي: ٩٥ ـ ١١٣ و..؛ وعوالي اللئالي ٤: ١٤٨.

بعض رواياتي ببعضها وبعضها الآخر ببعضٍ آخر، بحيث قد تقع بعض الروايات مرويّةً بطريق من هذه السبعة، لكنّه لا يشتمل على الطرق الصحيحة؟[1].

والذي أفهمه من مقدّمة الأحسائي هو أنّه يدّعي أنّه يروي جميع رواياته بهذه الطرق التي ذكرها، والتي تمرّ بأسانيد صحيحة، فكلّ رواية في الكتاب تمرّ بهذه الطرق التي هي صحيحة تامّة من وجهة نظره، وبهذا يكون كتابه غير مرسل، بل مسند، غايته أنّ السند جاء بهذه الطرق التي ذكرها مختصراً بلا تكرار في مقدّمة كتابه.

٤.٢٢. الإشكاليّات العشرة في توثيق الأحسائي

لو فرض تصحيح ابن أبي جمهور التام لكافّة أسانيد كتابه ورواياته، فإنّ الكتاب وهذا التوثيق العام والتصحيح الشامل، يواجهان مشاكل، أبرزها:

١ ـ إنّ في الكتاب روايات مخرّجة بالتأكيد من مصادر أهل السنّة بتصريح الأحسائي نفسه، كمسند أحمد بن حنبل والبخاري ومسلم والزمخشري وغيره[2]، فكيف يكون قد أخذ رواياته كلّها عبر طرقه المذكورة؟! وإذا أردنا تخريج أحاديث كتابه فهناك الكثير جداً من الروايات الواضح أنّها مأخوذة مباشرة من مصادر أهل السنّة الحديثيّة، وليس لها وجود أصلاً في الكتب الحديثيّة الإماميّة.

وقد يجاب ـ كما ذكره الداوري ـ بالتمييز بين ما صدّره بمثل (قال النبي)، وما صدّره بمثل (روي) أو (روي في حديث عنه) أو (روى فلان عن)، أو (رووا عنه) أو (ورد في)، وفي بعض الأحيان يعبّر (وفي حديث صحيح عنه) وهو يدلّ على أنّ سائر روايات الباب لم تكن صحيحة مشمولة للتوثيق والتصحيح العام الوارد في المقدّمة، وبناء عليه فكثير مما جاء في الفصل الرابع من المقدّمة والفصل الخامس والسادس والسابع وغير ذلك غير

---

(١) انظر: أصول علم الرجال: ٢٣٨ ـ ٢٤٠.

(٢) انظر ـ على سبيل المثال ـ: عوالي اللئالي ١: ٢٠٣، ٢٧٨.

مشمول للتوثيق والتصحيح[١].

ولكنّ هذا الجواب افتراضي، فإنّ كلمة (روي) و (قال)، إذا أرادت أن تميّز بين شيئين فهي تميّز بين الجزم بالصدور وعدمه، لا بين الرواية الصحيحة السند على طرق المتأخّرين وعدمه، فإنّ هذه الرواية يمكن فيها إطلاق التعبيرين بلحاظات متعدّدة، وليس في كتاب ابن أبي جمهور أيّ إشارة إلى أنّه سيورد كمّاً هائلاً من الروايات لا علاقة له بالطرق المذكورة، ووفقاً لتخريج الشيخ الداوري فإنّ مئات الروايات وربما أكثر لن يكون مشمولاً لما جاء في المقدّمة مع أنّه في المقدّمة قال بأنّه يروي كلّ روايات هذا الكتاب وكلّ الأخبار بهذه الطرق، فكيف يمكن الوثوق بالشهادة في هذه الحال بعد خرق هذا التعهّد الوارد فيها أو خرق هذا الإخبار بما رأيناه من كمّ كبير من النصوص؟ ولماذا لا يكون قد استخدم في بعض الأحيان تعبير (روي) مشمولاً للمقدّمة، أو استخدم تعبير (قال) غير مشمول لها، وحصل له الجزم بالصدور من قرائن غير الطريق فقط ممّا برّر له كلمة (قال)؟ فتخريج الشيخ الداوري مجرّد احتمال وافتراض تواجهه احتمالات أُخر.

وقد يُذكر تخريج آخر يبرّر ذكر الأحسائي لمرويّات أهل السنّة ومصادرهم بأنّه إنّما كان يروي ما يتفق في المعنى والغاية مع المرويّات الشيعيّة، فكأنّه كان يريد أن يصنّف في الأحاديث المتفقة بين الفريقين، فذكره لهذه الروايات كان من باب التأييد استطراقاً لذكر مشتركات الفريقين[٢].

وهذا التخريج لا شأن لنا به في نفسه، وإن كان مجرّد احتمال، وكان ينبغي للأحسائي أن يشير إلى ذلك في المقدّمة، لا أن يُطلق الكلام دون بيان بما يفهم منه أنّ كلّ رواياته مشمولة لطرقه، ولكن بصرف النظر عن ذلك، فما يهمّنا هو أنّه إذا كان الأحسائي قد فعل ذلك مع روايات أهل السنّة للتأييد، ولم يكن ما فعله مشمولاً للمقدّمة، فهذا يعني أنّه من الممكن

(١) انظر: أصول علم الرجال: ٢٣٥ ـ ٢٣٨، ٢٣٩.

(٢) انظر: عبد الله غفراني، فهرس مصنّفات الشيخ محمد بن علي بن أبي جمهور الأحسائي: ٩٦.

أيضاً أن يكون قد أتى بالكثير من الروايات الشيعيّة التي لم تكن مشمولةً لطرق المقدّمة، غاية الأمر أنّه أتى بها للتأييد، فما الذي يمنع من مثل هذا الاحتمال حينئذٍ؟ الأمر الذي يُنتج عدم إمكان الاعتماد على المقدّمة لتصحيح أو توثيق جميع الروايات الشيعيّة في كتابه، فضلاً عن غيرها.

٢ ـ إنّه يسند إلى رواة عديدين من أهل السنّة، لا يُظنّ أنّه يريد توثيقهم بمثل هذه الصفات التي أودعها في مقدّمته بحيث يُعلم من فضائه الفكري ذلك، مثل أبي هريرة وابن عمر وعائشة. وقد وصفهم بأهل الفضل والعلم المشهورين بصدق اللهجة وصحّة الفتوى وغير ذلك.. بل كيف وقعوا في الإسناد والمفروض أنّ الإسناد ينتهي إلى النبيّ دون المرور بهم، طبقاً للطرق التي ذكرها في المقدّمة؟!

٣ ـ اشتمال الكتاب على روايات مخالفة للمذهب الإمامي، كبعض روايات التجسيم، أو منسجمة مع روايات أهل السنّة.

وهذا الإشكال قابل للجواب؛ فإنّه ربما أوردها وله فيها تفسير خاصّ، لاسيما وأنّه من أهل الفلسفة والتصوّف والعرفان، فلعلّه يرى فيها رمزيات إشاريّة عرفانيّة، فمجرّد وجود بعض الروايات القليلة في هذا الصدد لا يمنع عن التزامه بصحّتها واعتقاده بها، ولا يفرض تناقضه فيما فعل، غاية الأمر أنّنا لو لم نعتقد بها فنكون قد مارسنا نقداً متنيّاً على هذه الروايات، وهذا النقد المتني إذا أمكننا معه حمل هذه الروايات على مثل التقيّة، فهو لا يضرّ بالتصحيح والتوثيق هنا، وإلا فلو لم نحتمل صدور مثل هذا الكلام عن أهل البيت لزم تكذيب الرواة في الأسانيد الواردة في المقدّمة، أو تخطئتهم والشكّ في دقّتهم بما يخلخل الوثوق بوثاقتهم وضبطهم، بل إنّ احتمال التقيّة لا معنى له هنا؛ لفرض أنّ الأحسائي قد أسند الرواية إلى النبيّ وإلى الله، ولا تُعقل التقية في موردهما كما هو المعروف، ما لم نقل بأنّ إسناد الأئمّة الحديث إلى النبي أو الله كان في نفسه من باب التقيّة، أو نقول بأنّ إسناد الأحسائي الروايات إلى النبي وجبريل والله كان من باب أنّ ما يصدر عن أهل البيت فهو موجود عند الله وجبريل والنبي أو صادر عنهم ضمناً.

٤ ـ إنّ بعض رواياته يعدّ صوفيّاً لم يُعرف إلا من قبله، وهي روايات غريبة يبعد جداً صدورها عن أهل البيت، وقد ظهرت في القرن التاسع معه، ولّما أخذ الحرّ العاملي والمحدّث النوري والعلامة المجلسي وغيرهم بهذا الكتاب ولو بنحو إيراد رواياته في موسوعاتهم المرجعيّة الضخمة، نفذت الكثير من الروايات الصوفيّة في العصر الصفوي وإلى اليوم في كتب الحديث الشيعيّة.

ولكنّ هذا الإشكال لا يضرّ بأصل دعواه، بل قد يضرّ بصدق أحد الذين وثقهم هو في هذه الطرق، فيكون الخلاف مبنائيّاً.

٥ ـ إنّ العديد من الأسماء التي يذكرها في الطرق لا وجود لها أساساً، والكثير من الروايات التي ينقلها عن بعض العلماء لا عين لها ولا أثر له في الكتب، ومن أمثلة الاضطراب والغرابة:

أ ـ ما نجده في سنده الذي ينتهي إلى علي بن إبراهيم عن الإمام العسكري، مع أنّه لا توجد أيّ رواية لعلي بن إبراهيم عن العسكريّ، ولا حتى لوالده إبراهيم بن هاشم على الإطلاق، فكيف يعقل أن يكون عدد وافر من روايات هذا الكتاب أُخذ عبر هذا الطريق ولا يُعرف لعليّ بن إبراهيم رواية من خلاله؟!

ب ـ ما ذكره السيد أحمد المددي ـ في مجلس درسه كما هو المنقول ـ من أنّنا نجده يُسند شبيه رواية مقبولة عمر بن حنظلة إلى زرارة، وهي المعروفة بمرفوعة زرارة التي يتعرّضون لها في مباحث التعارض من علم أصول الفقه عادةً، وهذا يدلّ على خلطه بين الروايات.

ولكنّ هذه المداخلة غير واضحة؛ فأيّ مانع من صدور روايتين متشابهتين من راويين عاشا نفس الموضوع، وأثيرت في الأذهان نفس التساؤلات في تلك الفترة، لاسيما وأنّ الموضوع معقول جداً، بل لو صحّ لنا التشكيك لكان ينبغي التشكيك في مقبولة عمر بن حنظلة، من حيث إنّ ابن حنظلة لم يكن شخصاً معروفاً بالفقاهة بمستوى زرارة بن أعين؛ فيتوقّع من زرارة مثل هذه الأسئلة التفصيليّة الدقيقة في قضيّة التعارض والقضاء، كما رأينا له شبيه ذلك في بعض روايات الاستصحاب، على خلاف عمر بن حنظلة الذي لا

نعرف عنه هذا المستوى من التدقيق في الأسئلة.

علماً أنّ هذا الإشكال مورديٌّ جزئيّ ـ بخلاف العيّنة السابقة التي أعطيناها في موضوع علي بن إبراهيم ـ فلا يصحّ به تضعيف مكانة هذا الكتاب، وإلا فهناك شواهد مثله في مختلف كتب الحديث كما نعرف.

ولو استبدل السيد المددي الإشكال هنا بالقول: كيف وقع زرارة في السند والمفروض أنّ هذه الروايات رويت بالطرق الواردة في المقدّمة والتي ليس فيها زرارة.. لو أشكل المددي بهذا لكان أفضل لكثرة ما توجد مثل هذه العيّنة في هذا الكتاب، فلاحظ.

ج ـ ما ذكره السيد أحمد المددي أيضاً كما هو المنقول عن مجلس درسه، من أنّك تجده ينقل عن الشيخ الكليني عن محمد بن محمد بن محبوب، ولا وجود لهذا الاسم أصلاً.

ولكنّ هذه الإشكاليّة قابلة للحلّ بعد كون المورد جزئيّاً يوجد نظيره في سائر كتب الحديث، وذلك باحتمال السهو أو التصحيف، بأن يكون النقل عن محمد بن يحيى، عن محمد بن علي بن محبوب، وهذا السند موجود معروف للشيخ الكليني، لكن بضمّ هذا الإشكال لسائر الإشكالات يكون نافعاً أكثر.

د ـ إنّ الأحسائي يذكر في السند الأوّل للطوسي إلى النبيّ، محمدَ بن أحمد العمركي، عن علي بن جعفر، ولا يوجد شخص باسم محمد بن أحمد العمركي إطلاقاً إلا في هذا الكتاب، ولا يمكن أن يكون المراد به العمركي بن علي البوفكي؛ لأنّ العمركي هذا يروي عن محمد بن علي بن محبوب وليس العكس.

نعم يحتمل أن يكون السند هكذا: محمد بن أحمد الكوكبي، عن العمركي، عن علي بن جعفر، فإنّ الكوكبي يروي عن العمركي، والعمركي يروي عن علي بن جعفر.

هـ ـ وكذلك نجد في السند الثاني، أنّه جاء أنّ الشيخ المفيد يروي عن ابن قولويه المتوفّى عام ٣٦٨هـ، وأنّ ابن قولويه يروي عن محمد بن بابويه، وهو الصدوق حسب الظاهر، المعروف بهذا الاسم، والمتوفّى عام ٣٨١هـ، والذي يروي بدوره عن محمد بن يعقوب الكليني المتوفّى عام ٣٢٩هـ، وهذا غير معقول، فإنّ ابن قولويه يروي عن الكليني بلا

واسطة، وهو متقدّم طبقةً على الصدوق، فكيف يروي عن الكليني بواسطة الصدوق؟! علماً أنّ في أصل رواية الصدوق عن الكليني نظراً عندي أيضاً.

وربما يكون قد حصل قلب في السند بأن يكون المفيد قد روى عن الصدوق، عن ابن بابويه، عن الكليني، وهذا معقول أكثر، فيرتفع الإشكال.

٦ ـ إنّ مراجعة كتاب الشيخ الأحسائي تشرف بالإنسان على الاطمئنان ـ بل جملة من عباراته صريحة في هذا ـ بأنّه أخذ قسماً ضخماً من رواياته معتدّاً به مما وجده متناثراً في كتب المتأخّرين الفقهيّة وغيرها من مرويّات، لم تُعرف في مصادر الحديث الأولى، لاسيما في كتب المحقّق الحلي والشهيد الأوّل والعلامة الحلّي وابن فهد الحلي (حيث كانت روايات القسم الثاني من الباب الثاني مأخوذة منه تماماً بتصريحه هو نفسه) والفاضل المقداد السيوري وفخر المحقّقين الحلّي وغيرهم، الأمر الذي يوحي بأنّه اعتمد على الإجازات لكي ينسب هذه الروايات التي هي في الأصل مراسيل.

٧ ـ كيف يُعقل أن تكون كلّ هذه الروايات، والتي تزيد عن الخمسة آلاف رواية، قد وصلت بثلاث طرق، دون أن تكون هذه الطرق الثلاث مشهورة جداً بين المحدّثين، متكرّرة للغاية في كلماتهم وطرقهم وأسانيد روايتهم؟ إنّ هذا مدعاة للاستغراب، بل ما يدعو للاستغراب كذلك أنّه كيف تكون الكثير من الروايات هنا غائبة عن المحدّثين قبل ذلك، ولا نجدها في كتبهم مع أنّ فيها الكثير من الروايات الفقهيّة والكلاميّة، فلماذا لم تذكر هذه الروايات ـ وعددها كبير ـ في كتب الطوسي والصدوق والكليني الذين وقعوا في أسانيد الأحسائي إلى هذه الروايات؟! الأمر يدعو للتساؤل مع كثرة هذه الروايات وتنوّعها.

٨ ـ إنّ الطرق التي ذكرها الأحسائي إلى طرق الطوسي للأئمّة، هي طرق إجازات كما هو واضح؛ ومن ثم فلا نستطيع التأكّد من أنّ هذه الروايات وصلته بشكل حقيقي، ولعلّه ذكر بعض طرق الطوسي إلى الأئمّة واكتفى بها، فكيف تكون طرقاً حقيقيّةً وهي عين طرق العلامة الحلي المعروفة بكونها إجازات؟ وهذا يمكن أن يشكّل تساؤلاً إضافيّاً.

٩ ـ إنّ ظاهر عبارة الشيخ الأحسائي أنّه ينقل عبر هذه الطرق كلَّ مصنفات علماء الإسلام وأهل الحكمة، وهذا غير معقول، فكيف يرويها عبر هذه الطرق التي تنتهي إلى الأئمّة؟ ولعلّ هذا يشهد على أنّ مراده من الطرق هو الأعم من كلّها أو بضعها أو بعض أجزاء بعضها، لا ما يصل إلى الأئمّة، مما يزيد الأمر التباساً وتشكيكاً فتأمّل جيداً.

١٠ ـ إنّ غاية ما في كلام الشيخ الأحسائي هو توثيقه لهذه الطرق وتصحيحه لهذه الروايات، ولا نعلم له خبرويّة زائدة في علم الرجال، وهو من المتأخّرين جداً، بل لعلّ منهجه يوحي بالتساهل في التوثيق والتصحيح، كما سيأتي ما يشير إلى ذلك في كلمات المحدّث البحراني، فلا موجب للأخذ بشهادته في التوثيقات هنا، فضلاً عن تصحيحه الروايات.

نعم، بعض طرقه صحيحة في نفسها ـ كطريقه الأوّل والثاني ـ بصرف النظر عن توثيقه، وبصرف النظر عن الإشكاليّات السابقة. أمّا طريقه الثالث فهو عندي ضعيف بكلّ من محمد بن عمارة الذي لم تثبت وثاقته، ومحمد بن السائب الضعيف المتهم بالكذب، وهذا يعني أنّ أحد طرقه الثلاثة ضعيف، حتى لو قلنا بتوثيقه هو له، وعليه فلا يمكن معرفة أيّ رواية رواها بهذا الطريق أو ذاك، فينهار التوثيق والتصحيح؛ لأنّ رواياته التي رواها عن الإمام الصادق ستكون عبر هذا الطريق، بينما المرويّ عن النبيّ ـ وهو العمدة هنا ـ لن يمكن معرفة ما إذا كان بهذا الطريق أو بالطريقين الآخرين الذين ينتهيان إلى الإمام العسكري تارةً والإمام الكاظم أخرى.

ولعلّه لمجمل ما تقدّم أو لغيره، ذهب أكثر العلماء إلى عدم الاعتداد بمرويّات عوالي اللئالي، حتى قال فيه المحدّث الإخباري الشيخ يوسف البحراني (١١٨٦هـ) ـ وهو بصدد الحديث عن مرفوعة زرارة المشهورة في باب التعارض ـ: «بخلاف الرواية الأخرى، فإنّا لم نقف عليها في غير كتاب عوالي اللئالي، مع ما هي عليه من الرفع والإرسال، وما عليه الكتاب المذكور من نسبة صاحبه إلى التساهل في نقل الأخبار والإهمال، وخلط غثها

بسمينها وصحيحها بسقيمها، كما لا يخفى على من وقف على الكتاب المذكور»[1].

والمتحصّل: إنّ قضيّة الشيخ الأحسائي في هذا الكتاب غامضة جداً، من حيث وجود اضطراب في المقدّمة وأسانيدها من جهة، ومن حيث عدم معقوليّة وجود هذه الروايات برمّتها في الكتب الحديثية السابقة من جهة ثانيّة، ومن حيث وضوح أخذه لهذه الروايات من كتب المتأخّرين، ومن كتب السنّة من جهة ثالثة، ومن حيث غرابة عدم اشتهار هذه الأسانيد الثلاثة التي ترجع إليها آلاف الروايات من جهة رابعة، وغير ذلك، الأمر الذي يوجب التشكيك للغاية في مراده من المقدّمة، وعليه فلا نأخذ بهذا التوثيق العام ولا بهذا التصحيح، بل ولا بهذا الإسناد أيضاً؛ لعدم وثوقنا بدقّته، وإن كنّا لا نتّهم الأحسائي في صدقه في نفسه، خلافاً لما فعله بعض المعاصرين من بلوغه تهمة التشكيك في شخصه من هذه الناحية على ما نُقل عنه شفاهاً.

٢٣. رجال النجاشي وأمثاله من غير المطعون عليهم

توحي بعض الكلمات أنّ هناك من ذهب إلى أنّه لو ذُكر الراوي في رجال الشيخ النجاشي أو من هو مثله ولم يُطعن عليه، فهذا توثيق عام له[2]، وقد رفض ذلك غير واحد كالكجوري الشيرازي والخاقاني والكلباسي وغيرهم[3].

هذا، ولابدّ أن نلفت النظر هنا إلى أنّ الكلام في التوثيق، لا في أنّ كل من سكت عنه النجاشي أو الطوسي أو غيرهما فهو شيعي إمامي، فهذا بحثٌ آخر سبق أن أشرنا إليه فيما مضى، فليراجع.

وقد اختار هذا القول بشكل صريح ـ لكن بمعنى سلامة رواية الراوي لا بمعنى

---

(١) البحراني، الحدائق الناضرة ١: ٩٩.

(٢) انظر: البهبهاني، الفوائد الرجاليّة: ٥٩.

(٣) انظر: الكجوري الشيرازي، الفوائد الرجاليّة: ١١٥؛ والخاقاني، رجال الخاقاني: ٣٦٢ ـ ٣٦٣؛ وسماء المقال ١: ١٨٣ ـ ١٩٧؛ والسيستاني، قبسات من علم الرجال ١: ٢٣٦ ـ ٢٣٧.

وثاقته بشكل دقيق ـ المحقّقُ الداماد حيث قال، وهو يتكلّم عن النجاشي ـ: «وكذلك كلّ من فيه مَطعن وغميزة، فإنّه يلتزم إيراد ذلك البتّة إمّا في ترجمته، أو في ترجمة غيره، فمهما لم يورد ذلك مطلقاً، واقتصر على مجرّد ترجمة الرجل وذِكْرِه من دون إرداف ذلك بمدح أو ذمّ أصلاً، كان ذلك آيةَ أنّ الرجل سالم عنده عن كلّ مَغمز ومَطعن؛ فالشيخ تقيّ الدين بن داود حيث إنّه يعلم هذا الاصطلاح فكلّما رأى ترجمة رجل في كتاب النجاشي خاليةً عن نسبته إليهم عليهم السلام بالرواية عن أحد منهم، أورده في كتابه، وقال: **"لم" "جش"**. وكلّما رأى ذكر رجل في كتاب النجاشي مجرّداً عن إيراد غمز فيه، أورده في قسم الممدوحين من كتابه، مقتصراً على ذكره، أو قائلاً: **"جش"** ممدوح. والقاصرون عن تعرّف الأساليب والاصطلاحات كلّما رأوا ذلك في كتابه اعترضوا عليه: أنّ النجاشي لم يقل: **"لم"** ولم يأت بمدح أو ذمّ، بل ذكر الرجل وسكت عن الزائد عن أصل ذكره. فإذن قد استبان لك أنّ من يذكره النجاشي من غير ذمّ ومدح يكون سليماً عنده عن الطعن في مذهبه، وعن القدح في روايته، فيكون بحسب ذلك طريق الحديث من جِهته قويّاً لا حسناً ولا موثّقاً. وكذلك من اقتصر الحسن بن داود على مجرّد ذكره في قسم الممدوحين من غير مدح وقدح يكون الطريق بحسبه قويّاً»[1].

وقد أيّد المحدّث النوري ما قاله الداماد بشكل واضح[2].

ولعلّ بدايات هذه الفكرة قد تمّ استيحاؤها من أنّه قد ذكر العلامة الحلّي في ذيل أحد الأخبار بأنّ في الطريق الحكم بن مسكين، ونمنع من الأخذ برواياته[3]، لكنّ الشهيد

(١) الداماد، الرواشح السماويّة: ١١٥. والقوي باصطلاح المحقّق الداماد هو خبر الإمامي غير الممدوح ولا المذموم مع سلامة عقيدته فانظر: المصدر السابق: ٧٢ ـ ٧٤؛ كما أنّ الداماد يرى تقدّم القوي على الضعيف، ومن ثمّ فهو يمنح القويّ رتبةً في الحجيّة تفوق الضعيف، وترتفع عنه، فانظر له أيضاً: المصدر نفسه: ١٨٥.

(٢) انظر: خاتمة المستدرك ٣: ١٥٣.

(٣) انظر: مختلف الشيعة ٢: ٢٠٩.

الأوّل علّق عليه بأنّ الحكم بن مسكين ذكره الكشي ولم يطعن فيه بذمّ[1]، ويبدو أنّه فُهم من كلام الشهيد الأوّل كأنّه يبني على أنّ من ذكر في أمهات الكتب من غير طعن فهذا دليل توثيق أو اعتبار، لكنّ الشيخ البهبهاني احتمل أنّ مراد الشهيد الأوّل أنّ الكشيَّ ذكر رواية اعتمد عليها وفي سندها الحكم بن مسكين، وهذا غير ما نحن فيه[2]، بل سيأتي بحثه في تصحيحهم لرواية ودلالته على وثاقة رواتها. ولعلّ الشهيد الأوّل قصد مجرّد التأييد من حيث إنّ الحكم لم يرد فيه ذمّ، لاسيما وأنّه أرفق كلامه بأنّ هذه الرواية التي يرويها الحكم بن مسكين مشهورة جداً بين الأصحاب. بل احتمل بعضهم[3] أنّ مراد الشهيد الأوّل النجاشي وليس الكشي هنا.

ولعلّ المستند في هذه القاعدة:

أ ـ أصالة العدالة، وهي غير ثابتة كما هو واضح.

ب ـ أو لعلّ المستند وجود بناء عند الرجاليّين القدامى، وهو غير واضح أبداً، ولم يقم عليه أيّ دليل بوصفه قاعدةً عامّة، بل لو كان فلماذا وجدناهم يوثقون تارةً ويذكرون تارةً أخرى صفات أخرى مادحة في الراوي. بل قال بعض بأنّنا رأينا النجاشي يسكت عن بعض من هو مشهور الضعف بما لا يحتمل أنه ثقة عنده[4]. بل لماذا لا يكون السكوت علامة الطعن فيه أو عدم قبول رواياته؟!

وأمّا ما قاله المحقّق الداماد من الاستناد لمسلك ابن داود الحلّي، فهو ـ لو تمّ ـ يكون اجتهاداً من ابن داود نفسه، ولم نرَ له موافقاً فيه، كيف وابن داود قد غمز بعضُهم في كتابه بكثرة الأغلاط فيه[5]، بل هو غير تامّ؛ لأنّ ابن داود يذكر في القسم الأوّل من كتابه

---

(١) انظر: ذكرى الشيعة ٤: ١٠٨.

(٢) انظر: البهبهاني، تعليقة على منهج المقال: ١٥٣.

(٣) انظر: قبسات من علم الرجال ١: ٢٣٥ ـ ٢٣٦.

(٤) المصدر نفسه ١: ٢٣٦.

(٥) انظر: التفرشي، نقد الرجال ١: ٧٠، ٧٨، ١٠٣، ١٠٧ و..؛ والكلباسي، سماء المقال ١: ٢٨٠؛ وراجع: محمد صادق بحر العلوم، مقدّمة كتاب الرجال لابن داود الحلي: ١٦.

(الممدوحين ومن لم يضعّفهم الأصحاب) وهناك ذكر ١٧٤٤ شخصاً، فيما خصّص القسم الثاني من كتابه لذكر (المجروحين والمجهولين) وذكر هناك ٥٦٥ شخصاً، وهذا يعني أنّ من يذكره في قسم الممدوحين لا يُفهم أنّه ثبت لديه مدحهم من قبل الرجاليين السابقين، بل قد يكونون ممن لم يضعّفهم الأصحاب فقط، ومن ثمّ فلا يُفهم منه أنّه يرى عدم تضعيف النجاشي لراوٍ توثيقاً من النجاشي نفسه لهذا الراوي، بصرف النظر عن كون عدم التضعيف موجبَ التوثيق أو الاعتبار عند ابن داود نفسه، فلاحظ جيداً.

وعليه، لا وجه لثبوت توثيق عام تحت عنوان من ذكره النجاشي أو غيره ولم يَطْعَن فيه، بدعوى أنّ ذلك توثيقاً من النجاشي له.

نتائج البحث في التوثيقات العامّة

كان ما تقدّم مهم التوثيقات العامّة، وهناك بعض قليل متفرّق يظهر حاله من طبيعة الأبحاث السابقة فلا نطيل.

وقد انتهينا من بحث التوثيقات العامّة، ورأينا أنّ مجمل هذه التوثيقات لا يرجع إلى نتيجة نافعة جداً، بل بعضه قرائن ناقصة، وبعضه فاقد للقرينيّة أساساً، **ولهذا نحن نميل إلى عجز نظريّة التوثيقات العامّة عن البلوغ بنا إلى نتائج جادّة ومفصليّة في علم الرجال،** وأنّ هذه الطريقة التي بدأنا نشهد رواجاً لها منذ بدايات العصر الصفوي والإخباري حملت الكثير من التكلّف في بعض المواضع، والعديد من الإشكاليّات في مواضع أُخر، لهذا يحسن أن نتعامل معها على أنّها ـ على أبعد تقدير ـ قرائن ناقصة ينفع بعضها بضمّه إلى سائر القرائن في تحصيل الوثوق بوثاقة هذا الراوي أو ذاك.

ولكي نعرض خلاصة ما توصّلنا إليه من نتائج رجاليّة من زاوية التوثيق العام فقط، في البحوث السابقة في هذا الفصل المخصّص للتوثيقات العامّة، يمكن ذكر النتائج الآتية:

١ ـ لم يثبت توثيق عام ولا حتى قرينيّة كاملة تساعد على الحكم بوثاقة كلّ من كان من أصحاب الإمام الصادق إلا ما خرج بالدليل.

٢ ـ لم يثبت توثيق عام لمشايخ الشيخ النجاشي، نعم ثبت أنّهم لم يكونوا ضعافاً عنده أو معروفين بالضعف.

٣ ـ لم يثبت توثيق عام لمشايخ الشيخ الطوسي.

٤ ـ لم يثبت توثيق عام لمشايخ أحمد بن محمّد بن عيسى الأشعري، نعم، من روى عنه الأشعري لم يثبت ضعفه عنده، ولا كونه معروفاً متهماً بالضعف، وهذا غير ثبوت التوثيق.

٥ ـ لم يثبت توثيق عام لمشايخ بني فضال ولم يثبت تصحيح عام لمراسيلهم، نعم من روى عنه خصوص علي بن الحسن بن فضال ففيه أمارة على عدم معروفيّته بالضعف، لا على وثاقته.

٦ ـ لم يثبت توثيق عام لمشايخ الطاطري، نعم حوالي عشرة منهم يمكن دعوى قرينية التوثيق فيهم، وغالبهم ثابت الوثاقة مسبقاً.

٧ ـ لم يثبت توثيق عام لمشايخ جعفر بن بشير البجلي.

٨ ـ لم يثبت توثيق عام لمشايخ الزعفراني، نعم فيهم بعض الثقات.

٩ ـ لم يثبت توثيق عام لمشايخ الشيخين: الزراري والإسكافي.

١٠ ـ لم يثبت توثيق عام لكلّ من روى عنه ابن أبي عمير أو البزنطي أو صفوان بن يحيى، ولم تثبت صحّة جميع مراسيلهم، نعم من أكثر ـ ولو واحد منهم ـ من الرواية عنه ففيه أمارة توثيق ناقصة.

١١ ـ لم يثبت توثيق عام لكلّ من روى عنه أحد أصحاب الإجماع، نعم نفس أصحاب الإجماع ثبتت وثاقتهم، بمن فيهم المختلف في دخوله في أصحاب الإجماع. وكذلك مشايخ المجموعة الثانية والثالثة من أصحاب الإجماع لا يبعد وجود أمارة توثيق ناقصة فيهم، لوجود نوع من قرينة التقوية لحديثهم، وهذا غير دليل التوثيق كما قلنا مراراً.

١٢ ـ إنّ تصحيح الأئمّة لكتب راوٍ ما، لا يُثبت وثاقة الرواة الواقعين في هذه الكتب.

١٣ ـ إنّ ورود عناوين مثل: من يُسكن إلى روايته، أو من لا يُطعن عليه بشيء، أو المأمون في الحديث، أو الثقة في الحديث، أو صحيح الحديث، ونحو ذلك.. لا يفيد توثيق مشايخه ومن روى عنهم ولا تصحيح مراسيله ولا غير ذلك، نعم تفيد توثيقه هو بنفسه بالتوثيق الخاصّ، على بحث سيأتي لاحقاً بعون الله.

١٤ ـ لم يثبت توثيق رجالي عام ولا تصحيح حديثي عام لكتاب كامل الزيارة لابن

قولويه، نعم لا بأس بالقول بوجود أمارة توثيقٍ ناقصة لمشايخه ومصادر كتابه فقط.

١٥ ـ لم يثبت توثيق رجالي عام ولا تصحيح حديثي عام إطلاقاً للتفسير المنسوب إلى علي بن إبراهيم القمي.

١٦ ـ إنّ التوثيق العام المأخوذ في كتابي: الرحمة والمنتخبات، لسعد بن عبد الله الأشعري، صحيحٌ في كتاب المنتخبات دون كتاب الرحمة، غير أنّه لا مصداق له في الخارج بحسب ما وصلنا من مصنّفات وكتب.

١٧ ـ لم يثبت توثيق رجالي عام ولا تصحيح حديثي عام لكتاب بشارة المصطفى للشيخ الطبري، نعم لا بأس باعتبار كونه مؤيّداً من مؤيّدات التوثيق.

١٨ ـ لم يثبت توثيق رجالي عام ولا تصحيح حديثي عام لكتاب المزار للشيخ المشهدي.

١٩ ـ إنّ من وقع في عقد المستثنى منه في رجال محمّد بن أحمد بن يحيى لم تثبت وثاقته بالتوثيق العام، نعم من وقع في عقد المستثنى ثبت ضعفه بالتضعيف العام.

٢٠ ـ لم يثبت توثيق رجالي عام يطال أحداً من الأسر العلميّة والحديثيّة، مثل آل أبي الجهم وآل نُعيم والطاطريّين وبني سماعة والزراريّين وبني فضال وغيرهم، نعم ثبت في بعض أفراد هذه الأُسر توثيقات خاصّة متفرّقة، كما أنّ آل أبي شعبة ثبت فيهم توثيق عام يطال خصوص عبيد الله الحلبي وإخوته دون غيرهم. كما أنّ آل أبي سارة المعروفين بآل الرواسي قد ثبت وجود توثيق عام فيهم يطال ثلاثة منهم فقط، وهم: محمّد بن الحسن بن أبي سارة، والحسن بن أبي سارة، ومعاذ بن مسلم بن أبي سارة.

٢١ ـ لم يثبت توثيق رجالي عام ولا تصحيح حديثي عام لكتاب المقنع للشيخ الصدوق في الفقه، نعم وجود الرواية فيه من موجبات التقويّة الوثوقيّة.

٢٢ ـ لم يثبت توثيق عام ولا تصحيح حديثي عام لما جاء في كتاب فلاح السائل ونجاح المسائل للسيد علي بن موسى بن طاوس الحلّي.

٢٣ ـ لم يثبت توثيق رجالي عام ولا تصحيح حديثي عام لما جاء في كتاب المصباح للشيخ الكفعمي، ولا كتاب الاحتجاج للشيخ الطبرسي، ولا كتاب دعائم الإسلام

للشيخ المغربي، ولا كتاب تحف العقول لابن شعبة الحرّاني، ولا كتاب عوالي اللئالي لابن أبي جمهور الأحسائي.

٢٤ ـ لم يثبت توثيق عام لمن ذكر في رجال النجاشي أو الطوسي أو الكشي ولم يُطعن عليه.

وبهذا ننتهي ـ بحمد الله ـ من الفصل الثاني من فصول هذا الكتاب، وهو الفصل المخصَّص للتوثيقات والتضعيفات العامّة، لننتقل بعد ذلك ـ بإذن الله ـ لمباحث التوثيقات أو التضعيفات الخاصّة.

فهرس المحتويات

المقدّمة ٩
منهجنا وفصول هذه الدراسة ١٢
وكلمة أيضاً ١٥

المدخل إلى
التعريف الإجمالي بعلم الرجال ووظائفه وسياقه العلمي

تمهيد ١٩
١ ـ تعريف علم الرجال: ما هو علم الرجال؟ وما هي وظيفته؟ ١٩
١ ـ ١ ـ تحديد عدالة الراوي ووثاقته ٢١
١ ـ ٢ ـ تحديد أعدليّة الراوي وأوثقيّته ٢١
١ ـ ٣ ـ تحديد الهويّة الشخصية للراوي ٢٢
١ ـ ٤ ـ التعريف بعمل الراوي ومهنته ٢٣
١ ـ ٥ ـ التعريف بالاتجاه السياسي والاجتماعي للراوي ٢٤
١ ـ ٦ ـ التعريف بالانتماء المذهبي والاتجاه الفكري للراوي ٢٤
١ ـ ٧ ـ تحديد عصر الراوي وطبقته ٢٥
٢ ـ علم الرجال، الأهميّة ومساحة التأثير الحديثي والتاريخي ٢٦
٣ ـ علم الرجال والعلوم الأخرى، العلاقة والارتباط ٣٢
٣ ـ ١ ـ بين علم الرجال وعلوم الحديث والدراية ٣٢
٣ ـ ٢ ـ علما الرجال والتراجم، وحدة الأصل وملتقى المنبت ٣٣
٣ ـ ٣ ـ من علم الأنساب إلى علم الرجال، علاقات التواشج ٣٥
٣ ـ ٤ ـ علم الرجال وعلم المصنّفات، علاقات تاريخيّة وطيدة ٣٦

الفصل الأوّل

علم الرجال

الهوية، الجدوى، الحاجة، والشرعية

مقدّمة ٤١

المحور الأوّل

الاعتبار المعرفي لعلم الرجال

أو حجيّة الوثائق الرجاليّة

تمهيد ٤٥
مدرك حجيّة قول الرجالي، الاتجاهات والنظريّات ٤٨
١ـ نظريّة الاستناد إلى حجيّة الشهادة (مرجعيّة البيّنة) ٤٨
وقفات نقديّة مع مرجعيّة حجيّة الشهادة ٤٩
١ ـ ١ ـ ثبوت الوثاقة بغير البيّنات فقهياً ٥٠
١ ـ ٢ ـ صعوبة شروط البيّنة وانهيار علم الرجال ٥٠
١ ـ ٣ ـ ازدواجيّة كفاية الوثاقة في الرواية دون التوثيق ٥١
١ ـ ٤ ـ معضل قيامة علم الرجال الإمامي على فاقد شروط البيّنة! ٥٢
١ ـ ٥ ـ إشكاليّة حصر مفهوم البيّنة بالمعنى القضائي ٥٤
١ ـ ٦ ـ فقدان إفادات الرجاليّين شرط المشافهة في الشهادة! ٥٤
١ ـ ٧ ـ انعدام العلم في إفادة الرجاليّ وانهيار معنى البيّنة ٥٥
١ ـ ٨ ـ إفادات الرجاليّين وشرط الحياة في الشاهد! ٥٧
١ ـ ٩ ـ تخلخل شرط الحسيّة في شهادة الرجاليّ ٥٨
١ ـ ١٠ ـ معضلة عدم إحراز التطابق بين الراوي ومورد الشهادة ٥٩
١ ـ ١١ ـ الإفادة الرجاليّة بين البيّنات وخبر الثقة في الموضوعات ٥٩

إعادة تنويع إجمالي رباعي لإشكاليّات نظريّة البيّنة ٦٠
٢ ـ نظرية الاستناد إلى حجيّة الإجماع والتسالم ٦٢
تعليقات نقديّة على مرجعيّة الإجماع في حجيّة قول الرجالي ٦٣
٣ ـ نظريّة الاستناد إلى حجيّة الظنّ على الانسداد ٦٦
٣ ـ ١ ـ تقرير الاستدلال بالانسداد الأحكامي الكبير، قراءة نقديّة ٦٧
٣ ـ ٢ ـ تقرير الاستدلال بالانسداد الرجالي الصغير، نقد وتعليق ٦٨
٤ـ نظرية الاعتماد على حجية قول أهل الخبرة ٧٢
تعليقات ووقفات مع نظريّة الخبرويّة ٧٥
أ ـ إشكاليّة الحسيّة في قول الخبير الرجالي، وقفات نقديّة ٧٥
ب ـ إشكاليّة التقليد في الرجوع إلى الرجاليّين ٧٩
ج ـ إشكاليّة شرط الاطمئنان والوثوق في حجيّة قول أهل الخبرة ٩٤
٥ـ نظريّة الاعتماد على حجيّة الفتوى، إجهاض الاستقلال ٩٨
٦ ـ نظريّة الاعتماد على حجيّة خبر الثقة الظنّي ١٠٠
٦ ـ ١ ـ المعالم العامّة لحجية قول الثقة في مجال علم الرجال ١٠١
٦ ـ ٢ ـ امتياز نظرية خبر الثقة عن غيرها في مجال قول الرجالي ١٠٤
٦ ـ ٣ ـ مرجعيّة خبر الثقة في الرجال، الأدلّة والمستندات ١٠٥
٦ ـ ٤ ـ مطالعات نقديّة في مرجعيّة حجيّة الرواية ١٠٦
٦ ـ ٤ ـ ١ ـ إشكالية الحسية والحدسيّة ١٠٦
محاولة مدرسة السيد الخوئي و.. في تفكيك الإشكاليّة ١٠٨
قراءة نقديّة في محاولات الانتصار للاتجاه الحسّي في الرجال ١١١
مدرسة السيد الخوئي و.. من الحسيّة إلى احتمال الحسيّة ١٢٣
أ ـ الفرص الميدانيّة لفرضيّة احتمال الحسيّة العامّة ١٢٣
شواهد الحدسيّة في التراث الرجاليّ ١٢٤

ب ـ دوران الأمر بين الحسية والحدسيّة، نقد القاعدة ١٣٠
٦ ـ ٤ ـ ٢ ـ إشكاليّة عدم سلامة المبنى الأصولي ١٣٥
٦ ـ ٤ ـ ٣ ـ إشكالية الإرسال والإسناد في التقويمات الرجاليّة ١٣٦
إشكاليّة الإرسال والمحاولات الجوابيّة ١٣٧
أ ـ التمييز بين الإرسال الروائي والإرسال الرجالي، قراءة نقديّة ١٣٧
ب ـ مرجعيّة الوضوح في التقويمات الرجاليّة، تعليق ونقد ١٤١
ج ـ تخريج الموقف وفق مقولة شهادة الثقة، إبطالٌ وردّ ١٤٢
د ـ الاستعانة بالإجماع الجبري، وقفات وتعليقات ١٤٤
هـ ـ افتراض التواتر وفقاً لأصالة الحسّ، نقد المحاولة المنسوبة للسيستاني ... ١٤٧
٧ ـ نظريّة الاستناد إلى حجيّة العلم والاطمئنان.. ١٥٢
المستند الاستدلالي لنظريّة الاطمئنان ١٥٤
الملاحظات النقديّة على نظريّة الاطمئنان، وقفات وتعليقات ١٥٥
نتيجة البحث في مستند حجيّة قول الرجاليّ ١٦١

سؤال الجدوى

أو معيقات الإنتاجيّة في علم الرجال والسند

(الحاجة إلى علم الرجال)

تمهيد... ١٦٥
١ ـ إشكاليّة الحسيّة والحدسيّة والإرسال والإسناد.................................... ١٦٥
٢ ـ إشكاليّة ظنيّة المعطيات الرجاليّة ١٦٦
٣ ـ إشكاليّة عدم إنتاج الحديث الصحيح ١٦٩
مديات دلالة الترجمة أو كلمة (ثقة) على مذهب الراوي ١٧٠
وقفة نقديّة مع أصالة الضبط العقلائيّة ١٧٣

في مديات دلالة لفظ (ثقة) في كلمات الرجاليّين على التعديل ١٧٤
٤ ـ الفساد العقدي عند بعض أئمّة الجرح والتعديل ١٨٠
٥ ـ إشكاليّة الاختلاف في نظريّة العدالة ١٨٢
من إشكاليّة العدالة إلى معضلة جهالة المناهج ١٨٤
مستندات إشكاليّة أصالة العدالة ١٨٩
أوّلاً: معضل أصالة العدالة، الحلول والعلاجات ١٩١
الحلّ الأوّل: محاولة التوفيق بين نصوص الرجاليّين ١٩١
الحلّ الثاني: توظيف الضرورة الأخلاقيّة لتبيين أصول التعديل ١٩٩
الحلّ الثالث: منهج الرجاليّين في الرواة المجهولين والممدوحين ٢٠٣
الحلّ الرابع: قانون حجيّة قول العادل وتعطيل السؤال عن مدركه ٢١١
الحلّ الخامس: مرجعيّة السيرة في تجاهل مدارك التعديل ٢١٢
الحلّ السادس: خصوصيّة التوثيق وتحرّرها من إشكاليّات التعديل ٢١٢
الحلّ السابع: القدر المتيقّن أو امتناع التسرية من كتاب لآخر ٢١٣
الحلّ الثامن: تخصيص أصل العدالة بالشهادات في المرافعات ٢١٥
الحلّ التاسع: الجواب المختار وفقاً لتوليفة عناصر متداخلة ٢١٩
أ ـ مصطلح (المجهول) ودلالاته في علم الرجال ٢١٩
ب ـ نصوص الشيخ الطوسي في العدّة ٢٢٦
ج ـ طبيعة التوصيفات والمعطيات في التراث الرجالي ٢٢٧
ثانياً: معضل جهالة المنهجيّة العامّة، وسبل التخفيف منها ٢٢٩
٦ ـ إشكاليّات في عمل الرجاليّين وتراثهم (عيّنات ونماذج) ٢٣٢
٦ ـ ١ ـ صورة الكشّي في رؤية النجاشي ٢٣٣
٦ ـ ٢ ـ قيمة جهود النجاشي، ومتى بدأ اسمه بالظهور ٢٣٦
٦ ـ ٣ ـ معضل الاضطراب والتشويش في تراث الطوسي ٢٤٠

٦ ـ ٤ ـ مشكلة الخبرويّة في بعض المتقدّمين ٢٤٩
٦ ـ ٥ ـ مشكلة اختلاف معطيات الرجاليّين ٢٥٣
٦ ـ ٦ ـ اختلاف الروايات في أحوال الرواة ٢٥٤
٦ ـ ٧ ـ مواقف من علماء الرجال والحديث ٢٥٧
٦ ـ ٨ ـ ظنيّة بعض الحلول الرجاليّة ٢٦٣
٦ ـ ٩ ـ غموض بعض المصطلحات الرجاليّة ٢٦٤
٦ ـ ١٠ ـ علم الرجال وبرهان طبيعة الأشياء ٢٦٥
وقائعيّات علم الرجال، النتائج والمستلزمات ٢٦٥
علم الرجال من منطق الدليل إلى نظام القرينة، تحوّل في المنهج ٢٦٦
النظريّة المختارة: من علم الرجال التقليدي إلى علم الرجال الاجتهادي ٢٦٨
إنتاجيّة علم الرجال من اليقين إلى الاحتمال الترجيحي ٢٧٣

المحور الثاني

علم الرجال ومديات الضرورة والحاجة المعرفيّة

تمهيد ٢٧٧
١ ـ الاستغناء بتصحيح الصحيحين والكتب الأربعة و.. .... ٢٧٧
قراءة نقديّة في الاستغناء بمعيار تصحيح الكتب الحديثيّة ٢٧٨
٢ ـ الاستغناء بقاعدتي: الجبر والوهن السندي، قراءة نقديّة ٢٨١
٣ ـ الاستغناء بنظرية حجية الخبر اليقيني، مطالعة نقديّة ٢٨٤
٤ ـ الاستغناء بمعياريّة المتن ٢٨٦

المحور الثالث

الاعتبار الشرعي والأخلاقي لعلم الرجال

تمهيد ٢٩٧

أوّلاً: الغيبة وتتبّع العثرات وكشف العيوب، مطالعة ونقد ٢٩٧
ثانياً: معرفة الحقّ بالرجال! متابعة وتعليق ٣١٠
نتائج الفصل الأوّل ٣١٢

الفصل الثاني
قرائن التوثيق و.. العامة
(التوثيقات العامة)

تمهيد في الفرق بين التوثيقات العامّة والخاصّة ٣١٧
١ ـ نظريّة وثاقة أصحاب الإمام الصادق ٣١٨
مستند التوثيق العام لأصحاب الإمام جعفر الصادق ٣١٩
المتابعات النقديّة لنظريّة توثيق رجال الإمام الصادق ٣٢٠
١ ـ ١ ـ عدم التطابق الرقمي بين رجالَي: ابن عقدة والطوسي ٣٢٠
١ ـ ٢ ـ عدم معقوليّة توثيق كلّ أصحاب الصادق! ٣٢٢
١ ـ ٣ ـ صعوبة التأكّد من استهداف رجال ابن عقدة خاصّة ٣٢٤
١ ـ ٤ ـ معضلة تعيين ما ذكره ابن عقدة ٣٢٧
١ ـ ٥ ـ وقفة مع قيمة هذا التوثيق من الشيخ المفيد ٣٢٩
١ ـ ٦ ـ مديات قيمة هذه الإفادة الحدسيّة من المفيد ٣٣٠
٢ ـ المشايخ الثقات ٣٣٣
٢ ـ ١ ـ مشايخ النجاشي ٣٣٤
مستند نظريّة توثيق مشايخ النجاشي ٣٣٦
وقفات ومناقشات مع توثيق مشايخ النجاشي ٣٣٨
٢ ـ ٢ ـ مشايخ الطوسي، مستندات التوثيق ومناقشات التعديل ٣٤٨
٢ ـ ٣ ـ مشايخ أحمد بن محمد بن عيسى الأشعري، قراءة تقويميّة ٣٥٠
٢ ـ ٤ ـ من روى عنهم بنو فضال ٣٥٤

٢ ـ ٥ ـ مشايخ علي بن الحسن الطاطري، بين التعميم والتخصيص ٣٥٨
٢ ـ ٦ ـ مشايخ جعفر بن بشير البجلّي، قراءة نقديّة ٣٦٣
٢ ـ ٦ ـ ١ ـ نصّ التوثيق بين دلالة الحصر وعدمها ٣٦٤
٢ ـ ٦ ـ ٢ ـ اختراق التوثيق بالضعفاء ٣٦٥
٢ ـ ٦ ـ ٣ ـ الطوسي وروايات البجلّي، وقفة مع نقد السيستاني ٣٦٦
٢ ـ ٧ ـ مشايخ محمد بن إسماعيل بن ميمون الزعفراني، نقد وتعليق ٣٦٨
٢ ـ (٨ ـ ٩) ـ مشايخ الإسكافي والزراري، عجز الاستدلال ٣٧٠
٢ ـ ١٠ ـ مشايخ الثقات الثلاثة (البزنطي وصفوان وابن أبي عمير) ٣٧٢
إشكاليّات نظريّة توثيق مشايخ الثلاثة ٣٧٣
٢ ـ ١٠ ـ ١ ـ إشكاليّة الاجتهاديّة في دعوى الطوسي، ردود وتعليقات ٣٧٣
أ ـ مبرّرات غياب القاعدة عن الموروث ٣٧٤
ب ـ نصّ الطوسي بين إثبات الإجماع وإثبات الظاهرة ٣٧٥
ج ـ التحفّظ على مقولة نقض الطوسي للقاعدة بنفسه ٣٧٦
د ـ تطوّر المعرفة الرجاليّة عند الطوسي من التهذيب إلى العدّة ٣٧٧
هـ ـ الطوسي والمنهج الإقناعي في التصنيف! ٣٧٨
و ـ مرسلات الثلاثة في التهذيب بين وحدة الواسطة وتعدّدها ٣٨٠
ز ـ تهافت دعوى الحدسيّة في شهادة الطوسي ٣٨٠
ح ـ فكّ الارتباط عند الخوئي بين نصّ الطوسي ونصّ الكشي ٣٨١
ط ـ التفكيك داخل شهادة الطوسي، نقد كلام السيّد الحائري ٣٨٣
ي ـ إثبات وجود القاعدة في موروث المتقدّمين، شواهد وملاحظات ٣٨٤
٢ ـ ١٠ ـ ٢ ـ إشكاليّة أصالة العدالة في مرويّات الثلاثة، مناقشات وكلمات ٣٨٩
٢ ـ ١٠ ـ ٣ ـ إشكاليّة معنى الثقة (ملاحظة السيد محسن الحكيم) ٣٩١
٢ ـ ١٠ ـ ٤ ـ إشكاليّة مصدر المعرفة بحال المشايخ الثلاثة ومنهجهم ٣٩٢

٢ ـ ١٠ ـ ٥ ـ إشكاليّة وجود الضعاف في مشايخ الثلاثة ٣٩٨
أ ـ التمييز بين توثيق الثلاثة وتضعيف غيرهم ٣٩٩
وقفة مع اعتراض التمسّك بالعام في الشبهة المصداقيّة ٤٠١
ب ـ التمييز في المضعَّفين بين حال الصلاح وحال الانحراف ٤٠٩
ج ـ قضاء الإحصاء بندرة الرواية عن الضعفاء ٤١١
د ـ حصر الضعفاء برواة النُّسَخ، نقد محاولة السيّد المددي ٤١٢
هـ ـ التشكيك في الاتفاق على التضعيف ٤١٣
النظريّة المختارة في توثيق مشايخ الثلاثة ٤١٥
أ ـ هل يمكن أن يخطأ الطوسي في دعوى الإجماع خطأً فاحشاً؟ ٤١٦
ب ـ الفرضيّات الممكنة في نشوء القاعدة (طرح ستّ فرضيّات) ٤١٩
ج ـ الترجيحات الإثباتية الدلاليّة والمضمونيّة لنصّ الطوسي ٤٢٨
٢ ـ ١١ ـ من روى عنه أحد أصحاب الإجماع ٤٣٣
التفاسير المتعدّدة لنصوص الكشي، عرض وتحليل وتعليقات ٤٣٧
أ ـ تصحيح المرويّ أو الرواية بنحو اسم المصدر ٤٣٧
قراءة نقديّة للتصحيح الحديثي ٤٣٩
ب ـ التصحيح بمعنى التصديق، تأييد وتكريس ٤٤٤
ج ـ تصحيح الرواية مع الوثاقة، تعليق وتحفّظ ٤٥١
د ـ التصحيح بمعنى اعتبار الفتاوى دون النقل، نقد فرضيّة الداوري ٤٥٣
هـ ـ التصحيح بين أصحاب الإجماع ورواياتهم ٤٥٨
و ـ تصحيح المتفق عليه بين أصحاب الإجماع، تعليق ونقد ٤٥٨
ز ـ التصحيح بمعنى توثيق الوسائط (تأسيس القاعدة الرجاليّة) ٤٦٠
مستند نظرية التوثيق الرجالي، تعليقات ومناقشات ٤٦١
محاولة التمييز في القاعدة الرجاليّة بين المجموعات الثلاث ٤٦٥

نظرية التوثيق الرجالي والإشكاليّات العكسيّة النافية ٤٦٨
٢ ـ ١٢ ـ أصحاب الإجماع وشيوخ الثقات، ملحقات وتنبيهات ٤٧٣
أ ـ تصحيح الأئمّة للكتب، وتوثيق مشايخ أصحابها والوسائط ٤٧٣
ب ـ عنوان من يُسكن إلى روايته، وتوثيق الشيوخ والوسائط ٤٧٤
ج ـ (من لا يُطعن عليه بشيء)، وتوثيق المشايخ والوسائط ٤٧٥
د ـ (من يُعتمد على جميع رواياته)، وتوثيق المشايخ والوسائط ٤٧٦
هـ ـ المأمون في الحديث، وتوثيق المشايخ والوسائط.............................. ٤٧٧
و ـ الثقة في الحديث، وتوثيق المشايخ والوسائط ٤٧٧
ز ـ صحيح الحديث، وتوثيق المشايخ والوسائط ٤٧٨
نتائج البحث في مشايخ الثقات ٤٧٩
٣ ـ رجال كتاب كامل الزيارات ٤٨٠
رجال كامل الزيارات، المواقف والاتجاهات ٤٨١
النصّ العمدة، وصياغة نظريّة التوثيق العام.. ٤٨٤
المطالعات النقديّة على التوثيق العام، عرض وتعليقات ٤٨٥
الاختلاف بين السيدين الحكيم والسيستاني، عرض ومحاكمة ٤٩١
نظرية السيستاني الخاصّة، بيان ونقد ٥٠١
تفسير الشيخ التبريزي، وقفة نقديّة.. ٥١٠
النقد المختار لنظريّة التوثيق.. ٥١١
٤ ـ رجال تفسير علي بن إبراهيم القمي ٥١٣
٤ ـ ١ـ نسبة التفسير إلى القمي ٥١٥
٤ ـ ١ ـ ١ ـ محاولة توثيق أبي الفضل راوي الكتاب، مطالعة نقديّة................. ٥١٧
٤ ـ ١ ـ ٢ ـ نظريّة تصحيح طرق المتأخّرين، وقفات وتأمّلات ٥١٨
٤ ـ ١ ـ ٣ ـ إثبات نسبة الكتاب بمنهج القرائن، ضعف التخريج ٥٣٤

٤ ـ ٢ ـ نسخة تفسير القمي تفسيرٌ واحد أو تفسيران أو..؟ ٥٣٧
٤ ـ ٣ ـ من هو جامع التفسيرين و..؟ وما هي حاله؟ ٥٤١
٤ ـ ٤ ـ نسخ هذا التفسير ومخطوطاته ٥٤٤
٤ ـ ٥ ـ نسبة المقدّمة لعلي بن إبراهيم القمي ٥٤٥
٤ ـ ٦ ـ دلالة نصّ التوثيق وتفسيراته ٥٤٧
٤ ـ ٦ ـ ١ ـ التوثيق العام، اتجاه السيد الخوئي و.. .... ٥٤٨
٤ ـ ٦ ـ ٢ ـ توثيق المشايخ المباشرين، اتجاه السيد بحر العلوم و...................... ٥٥١
٤ ـ ٦ ـ ٣ ـ التفصيل في التوثيق، اتجاه الشيخ الداوري و.. .... ٥٥٣
٤ ـ ٦ ـ ٤ ـ التغليب في التوثيق، اتجاه الشيخ التبريزي و.. .... ٥٥٥
٤ ـ ٦ ـ ٥ ـ توثيق الرواة عن المعصوم، اتجاه المولى الطهراني و.. .... ٥٥٦
٤ ـ ٦ ـ ٦ ـ نفي التوثيق، اتجاه بعض المعاصرين ٥٦٠
نتائج البحث في رجال تفسير القمي ٥٦٣
٥ ـ رجال كتابَي الرحمة والمنتخبات ٥٦٤
وقفات نقديّة مع توثيقات كتابي الرحمة والمنتخبات ٥٦٦
٦ ـ رجال كتاب بشارة المصطفى، قراءة نقديّة ٥٦٩
٧ ـ رجال كتاب المزار للمشهدي، رصد ونقد ٥٧٥
٧ ـ ١ ـ المؤلّف، شخصيّته، هويّته، وحاله ٥٧٥
٧ ـ ٢ ـ نسبة نسخة الكتاب ٥٨٢
٧ ـ ٣ ـ تحليل شهادة التوثيق العام ٥٨٤
٨ ـ رجال روايات محمّد بن أحمد بن يحيى في غير المستثنى ٥٨٥
٨ ـ ١ ـ تحقيق حال المستثنى منه، ومديات الدلالة على التوثيق ٥٨٧
هل الموقف خاصّ بنوادر الحكمة أو عام لمطلق مرويّات الأشعري؟ ٥٩٤
٨ ـ ٢ ـ تحقيق حال الاستثناء، ومديات الدلالة على التضعيف ٥٩٧

٨ ـ ٣ ـ تصحيح روايات كتاب نوادر الحكمة (القاعدة الحديثيّة) ٦٠١
٩ ـ رجال آل أبي الجَهم، نقد التوثيق العام ٦٠٢
١٠ ـ رجال آل نُعَيْم، وهن التوثيق الشامل ٦٠٤
١١ ـ رجال آل أبي شُعْبَة ٦٠٥
(١٢ ـ ١٤) ـ الطاطريّون وبنو فضال وبنو سماعة ٦٠٩
١٥ ـ آل الرواسي أو آل أبي سارة ٦١٠
١٦ ـ رجال كتاب المقنع للشيخ الصدوق ٦١٢
نقد القاعدتين المفترضتين: الحديثيّة والرجاليّة في كتاب المقنع ٦١٣
١٧ ـ رجال كتاب فلاح السائل، نقد التوثيق والتصحيح ٦١٦
(١٨ ـ ٢٠) ـ رجال مصباح الكفعمي والاحتجاج للطبرسي والدعائم للمغربي ٦٢٠
٢١ ـ رجال تحف العقول للحرّاني ٦٢٤
٢١ ـ ١ ـ في هويّة المصنّف وحاله ٦٢٧
٢١ ـ ٢ ـ صحّة نسبة الكتاب ٦٢٩
٢١ ـ ٣ ـ في تحقيق حال التوثيق في المقدّمة ٦٣١
٢٢ ـ رجال عوالي اللئالي للأحسائي ٦٣٢
٢٢ ـ ١ ـ معرفة المصنّف وبيان حاله ٦٣٣
٢٢ ـ ٢ ـ نصّ الطرق والأسانيد ٦٣٤
٢٢ ـ ٣ ـ في مفاد شهادة الأحسائي في المقدّمة ٦٣٦
٢٢ ـ ٤ ـ الإشكاليّات العشرة في توثيق الأحسائي ٦٣٧
٢٣ ـ رجال النجاشي وأمثاله من غير المطعون عليهم ٦٤٤
نتائج البحث في التوثيقات العامّة ٦٤٨
فهرس المحتويات ٦٥٣